

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

НАЦІОНАЛЬНИЙ АЕРОКОСМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМ. М.С. ЖУКОВСЬКОГО  
«ХАРКІВСЬКИЙ АВІАЦІЙНИЙ ІНСТИТУТ»

# ГУМАНІТАРНИЙ ЧАСОПИС

*Вища атестаційна комісія України  
визнала журнал “Гуманітарний часопис”  
фаховим виданням з філософських наук  
(Постанова Президії ВАК України  
від 8.06.2005 № 2-05/5)*

**3'2007**

*Гуманітарний часопис* – збірник наукових праць.

*Засновник* – Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут».

*Сфера розповсюдження* – загальнодержавна.

*Вид видання за цільовим призначенням* – наукове.

*Виходить чотири рази на рік.*

*Заснований в січні 2004 року.*

*Свідоцтво про державну реєстрацію* – серія КВ №8338 від 22.01.2004 р.

### **Редакційна колегія:**

*Голова редакційної колегії* – **Кривцов В.С.**, доктор технічних наук, професор, ректор Національного аерокосмічного університету.

*Головний редактор* – **Копилов В.О.**, кандидат філософських наук, професор ХАІ, завідувач кафедру політології та історії, декан гуманітарного факультету Національного аерокосмічного університету.

*Заступник головного редактора* – **Проценко О.П.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету.

**Байрачний К.О.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного аерокосмічного університету.

**Будко В.В.**, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедру філософії Харківської академії міського господарства.

**Гайдачук О.В.**, доктор технічних наук, професор, проректор з наукової роботи Національного аерокосмічного університету.

**Карпов Я.С.**, доктор технічних наук, професор, перший проректор Національного аерокосмічного університету.

**Корабльова Н.С.**, доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної та практичної філософії Харківського національного університету.

**Кочарян О.С.**, доктор психологічних наук, професор, завідувач кафедру психології Національного аерокосмічного університету.

**Неймер Ю.Л.**, доктор філософських наук, професор (Філадельфія, США).

**Садіков Г.М.**, доктор біологічних наук, професор кафедри психології Національного аерокосмічного університету.

**Стародубцева Л.В.**, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури.

**Степаненко І.В.**, доктор філософських наук, професор кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету.

**Степінко М.Т.**, доктор філософських наук, професор Національного інституту стратегічних досліджень.

---

Рекомендовано до видання Вченою радою Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковського «ХАІ» (Протокол № 9, від 20.06.2007).

---

ББК 87.3 ISBN 966662-102-9

Ф 48

Гуманітарний часопис: Збірник наукових праць. – Харків: ХАІ. 2007. – №3 – 127 с.

Гуманітарний часопис містить наукові праці, які відображають широке коло філософських проблем історії та сучасності у галузі гносеології та феноменології, соціальної філософії, антропології та філософії культури.

Видання розраховане на наукових співробітників, викладачів філософії та інших гуманітарних дисциплін і всіх, хто цікавиться філософською проблематикою.

© Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського «ХАІ», 2007

## ЗМІСТ

|                                                                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Більчук Н. Л.</i><br>ПАМ'ЯТ ДАНИЛОВИЧ ЮРКЕВИЧ (ДО ЮВІЛЕЮ ВИДАТНОГО<br>ФІЛОСОФА) .....                                                                                | 5  |
| <i>Федотова Е. В.</i><br>ВЕРА КАК ОСНОВА СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ<br>(АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ) .....                                                                         | 11 |
| <i>Черниенко В. А.</i><br>ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ОРГАНИЗУЮЩИЙ ПРИНЦИП .....                                                                                                   | 16 |
| <i>Стебльов С. О.</i><br>ДІАЛОГ РЕЛІГІЇ І НАУКИ: ПРАВОСЛАВНИЙ АПОФАТИЗМ ТА<br>ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПІЗНАННЯ-ПРИЧАСТЯ.....                                              | 25 |
| <i>Чмихун С. Є.</i><br>СВІТИ ЗНАННЯ Й НОВІ ВИПРОБУВАННЯ СТРОГОСТІ НАУКИ .....                                                                                           | 32 |
| <i>Тимченко О. П.</i><br>ВПЛИВ АНТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ КЛАСИЧНОЇ<br>РАЦІОНАЛЬНОСТІ НА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО<br>МЕТОДУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ МИКОЛИ<br>БЕРДЯЄВА..... | 40 |
| <i>Корогодова Е. П.</i><br>ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И РУССКИЙ КОСМИЗМ:<br>МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ.....                                                         | 50 |
| <i>Сацук І. К.</i><br>ЕСТЕТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ МИКОЛИ ЗЕРОВА: КАЛОКАГАТІЯ.....                                                                                               | 61 |
| <i>Пруденко Я. Д.</i><br>ВІЗУАЛЬНІСТЬ – ОСНОВА КІНООБРАЗНОСТІ.....                                                                                                      | 70 |
| <i>Плахотник О. В.</i><br>О НЕКОТОРЫХ МАРГИНАЛЬНЫХ ДИСКУРСАХ В<br>ОБРАЗОВАНИИ: ДИСКУРС ТЕЛЕСНОСТИ .....                                                                 | 79 |
| <i>Омельченко С. Н.</i><br>ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ<br>В КОНТЕКСТЕ МЕЖДУНАРОДНОЙ ИНТЕГРАЦИИ .....                                                 | 87 |

|                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Пивнева Л. Н.</i><br>ЗНАЧЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ДЛЯ<br>ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ В УКРАИНЕ .....                                       | 92  |
| <i>Корогодюв Н. В.</i><br>ПОЛИТИКА И ЕЁ ГРАНИЦЫ: ПОПЫТКА РЕТРОСПЕКТИВНОГО<br>И ПЕРСПЕКТИВНОГО АНАЛИЗА .....                                      | 98  |
| <i>Матлина М. М.</i><br>ОСОБЕННОСТИ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ<br>ПРЕДЛОЖЕНИЙ ТОЖДЕСТВА .....                                                     | 107 |
| <i>Толмачев Н. Г.</i><br>ГИПОТЕЗА БИ-ВЕЩЕСТВА И ЕЕ НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ<br>ОСНОВНЫМ ЗАКОНАМ ДИАЛЕКТИКИ .....                                       | 112 |
| <i>Чекалова Н. Л., Ястремская Т. А., Безгачева А. А.</i><br>К ПРОБЛЕМЕ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА В<br>НЕЯЗЫКОВОМ ВУЗЕ И СПОСОБАХ ЕЕ РЕШЕНИЯ ..... | 120 |
| ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ.....                                                                                                                       | 125 |

**ПАМФІЛ ДАНИЛОВИЧ ЮРКЕВИЧ (ДО ЮВІЛЕЮ ВИДАТНОГО ФІЛОСОФА)**

*В статье анализируется творчество известного украинского философа П. Д. Юркевича, в частности его «философия сердца». Понятие «сердце» в античности рассматривали в сфере гносеологии. П. Д. Юркевич определяет его как центральное понятие, которое раскрывает индивидуально-неповторимый внутренний мир человека.*

*Ключевые слова: «философия сердца», кордоцентризм, духовно-душевная сущность человека.*

*The author analyzes scientific works of the famous Ukrainian philosopher P. D. Yurkevich namely his “philosophy of heart”. The ancients considered the concept “heart” in sphere of gnoseology. P. D. Yurkevich defined it as the main concept which opens the individual and unique inside world of human.*

*Key words: “philosophy of heart”, cordocentrism, mental and emotional essence of human.*

Памфіл Данилович Юркевич був та залишається найславнішим представником української філософії. Саме зараз, коли з особливою гостротою постає питання про особливості вітчизняної філософії, про її роль та місце у розвитку світової філософії взагалі, необхідно детально й уважно проаналізувати спадок, який залишила ця славетна людина. Адже саме з творчістю П. Д. Юркевича пов'язаний перехід вітчизняної філософії у добу зрілості. Якщо Г. С. Сковороду можна назвати «народним» філософом, то П. Д. Юркевич, безперечно, належить до кола «академічних» філософів: широка ерудиція, глибокий розум, обізнаність про рівень сучасного наукового знання, тонке розуміння нюансів проблеми. Сучасникам філософа здавалось, що він ніколи не залишав книги: навчав інших, будучи викладачем чи професором, та постійно вдосконалювався сам. «Учитися без книжки – пити воду решетом», – любив повторювати він латинське прислів'я. Крім того, саме у його працях було сформульовано та теоретично обґрунтовано своєрідне вчення, у якому відображені особливості національного українського світогляду, – «філософія серця». Основні ідеї та принципи, що П. Д. Юркевич виклав у «філософії серця», настільки чітко й гармонійно висвітлюють специфіку вітчизняного світосприйняття, що такий тип мислення отримав назву «кордоцентризм».

Поняття «кордоцентризм» у категоріальний апарат філософської рефлексії ввів дослідник історії української думки Д. Чижевський, який цим терміном позначив притаманне національному мисленню звертання до феномена «серце». Прагнення визначити специфіку українського філософствування зумовила підвищення уваги дослідників до вітчизняної філософії, особливо до «філософії серця» П. Д. Юркевича, та привело до того, що поняття «кордоцентризм» почали все частіше використовувати в роботах сучасні філософи. Та, на жаль, багатогранна творча

спадщина П. Д. Юркевича, його «філософія серця» та запропонований принцип кордоцентризму й досі не отримали достатнього висвітлення.

Памфіл Данилович Юркевич прожив недовге, але дуже насичене життя. Із сорока восьми років, які відпустила йому доля, двадцять три він присвятив викладацькій діяльності, з яких десять років працював у Київській духовній академії та тринадцять – на кафедрі філософії Московського університету, де отримав звання ординарного професора. Нагадаємо, що в 1861 році, після більш ніж десятилітньої перерви, у Московському університеті було відкрито кафедру філософії і П. Д. Юркевич виявився єдиним достатньо філософськи підготовленим, щоб очолити її без попереднього закордонного відрядження. З 1869 року і до самої смерті він обіймав посаду декана історико-філологічного факультету.

Памфіл Данилович був дуже обдарованою людиною. У його педагогічній скарбниці курси лекцій з історії філософії, логіки, педагогіки, філософії права, психології, до того ж він досконало володів німецькою мовою, яку викладав як у Київській духовній академії, так і в Московському університеті. До лекцій він завжди готувався дуже сумлінно, навіть тоді, коли сімейне горе (тяжко хвора дружина потребувала постійної уваги) та власні недуги заважали йому. Знаючи таку відданість роботі, глибокодумність та вишукану ерудицію філософа, неважко здогадатися, що студенти високо оцінювали його лекції. Це зауваження має велике значення для аналізу впливу П. Д. Юркевича на розвиток не тільки української філософії, адже серед багатьох його учнів були П. Астаф'єв, видатний юрист О. Коні, а також Г. Шпет, В. Соловйов та ін. «Юркевич був глибокий мислитель, пречудовий знавець історії філософії, особливо давньої, та вельми тямущий професор, який читав надзвичайно цікаві для розуміючих та змістовні лекції», – писав Володимир Соловйов. Незайве нагадати, що філософські погляди Соловйова, на формування яких значно вплинули лекції та праці П. Д. Юркевича, знайшли подальший розвиток у роботах плеяди російських філософів Срібного віку, таких як М. Бердяєв, Л. Шестов, Б. Вишеславцев, Г. Шпет, С. Франк та багато інших. Проблема впливу творчості П. Д. Юркевича на розвиток російської філософії потребує подальшого дослідження.

Аналіз наукової та філософської спадщини П. Д. Юркевича викликає певні труднощі. Річ у тому, що донедавна були відомі тільки ті праці філософа, які було опубліковано ще за його життя, – це лише дванадцять публікацій. Сім з них з'явилися у період інтенсивної творчої діяльності у Києві, серед яких найважливішими для аналізу його філософських поглядів є «Ідея», «Серце та його значення в духовному житті людини...», «З наук про людський дух», «Матеріалізм і завдання філософії». Після переїзду до Москви П. Д. Юркевич майже нічого не друкує. Це дало підставу його сучасникам і дослідникам (Г. Шпет, В. Соловйов) вважати, що літературна спадщина вченого незначна, хоча це й дивно, адже його працьовитість була відома. В. Соловйов навіть обґрунтовує це тим, що П. Д. Юркевич «не вважав за потрібне і можливе давати певний зовнішній вираз всьому своєму розумовому змісту». І тільки нещодавно стало відомо, що, крім надрукованих за життя праць, філософ залишив великий рукописний спадок – понад сто одиниць зібрання, яке чекає на своїх фахівців. Випускник Київської духовної академії та дослідник творчості мислителя

О. Ходзицький пише: «Можна буде без перебільшення сказати, що Памфіл Данилович ніколи не випускав пера з рук, як про це красномовно свідчить величезна кількість власноручних рукописів, залишених ним». До сто двадцять п'ятої річниці від дня смерті П. Д. Юркевича було надруковано деякі твори з його рукописного спадку, серед яких особливої уваги заслуговують невеличка стаття «Характер і спрямованість сучасної німецької філософії» та величезний курс лекцій «Історія філософії права (давньої)», які свідчать про те, що філософ не тільки не залишив своїх філософських досліджень, але й поширив основні положення «філософії серця» у різних напрямках соціально-філософської рефлексії.

Але ж чому обдарований та працьовитий філософ відмовився від публікацій? Чому з п'яти надрукованих праць тільки одну присвячено філософським дослідженням, а решту – педагогіці? Однозначної відповіді на ці запитання поки що немає. Багато хто з дослідників творчості П. Д. Юркевича пов'язують таку зміну з появою статті «З наук про людський дух», яка стала публічною відповіддю філософа на твір М. Чернишевського «Антропологічний принцип в філософії». Річ у тому, що в 60-х роках ХІХ століття набуває сили матеріалістична спрямованість у вирішенні філософських проблем, особливо тих, що стосуються сутності людини. До того ж, матеріалізм того часу поширювали в найбільш вульгарному та примітивному вигляді – у формі механістичного матеріалізму, згідно з яким усі прояви людської сутності можна пояснити суто фізіологічними процесами. З такими поглядами ніяк не міг погодитись П. Д. Юркевич, для якого людина завжди була «незбагненою тасмницею», ніякі прояви якої (слова, вчинки) не вичерпують індивідуально-неповторний світ її особистості. З величезним запалом високо ґрудований та «вельми розумний» професор, який тонко відчував та розумів нюанси філософського мислення, кинувся, як йому здавалось, у філософську полеміку. Він надрукував другу статтю – «Матеріалізм та завдання філософії». Але ані філософії, ані полеміки у його опонентів не було. Чомусь вважали, що матеріалізм – це не філософський напрям, а політичний світогляд радикальної молоді. «Прогресивна» журналістика накинута на П. Д. Юркевича; його ім'я знали й згадували всі, але його ідеї не цікавили нікого. Достатньою підставою для критики вважали сам факт, що проти «прогресивних поглядів» виступив професор філософії, до того ж який закінчив духовну академію. Дванадцятирічна заборона викладання філософії в університеті призвела до втрати самої культури філософського спілкування. Образи, перекручування фактів, напади на особистість – ось що отримав П. Д. Юркевич замість дискусії та боротьби ідей, на яку сподівався. Він дуже гостро сприйняв цю ситуацію. Не вважаючи за потрібне відповідати тією самою мовою, розуміючи, що інші доводи не сприймали, учений припинив свої філософські публікації. Відомо, що філософ не кинув писати, як то кажуть «в стіл», але напрям його публікацій змінився: більшість його праць було присвячено педагогіці. Можливо, саме тому, що П. Д. Юркевич відчув занепад елементарної культури та традицій наукового спілкування, він спрямовує свої дослідження в галузь педагогіки та виховання молоді.

Без перебільшення можна сказати, що доля П. Д. Юркевича не була легкою. Із самого дитинства він звик отримувати лише те, чого досягав власними силами та

розумом, тяжкою працею. Будучи вже важко хворим, він не припиняв наукової та педагогічної діяльності, часто засинаючи знесилений за робочим столом. Як згадував його брат, Андрій Данилович, з 1872 року П. Д. Юркевич дуже страждав від сімейного горя (смерть коханої дружини), загострення власних хвороб, «але попри це не переставав хвилюватися, що клопоти і хвороби відволікають його від наукових занять». 4 жовтня 1874 року Памфіл Данилович Юркевич помер, як пише В. Соловйов, від знесилення.

Філософський спадок мислителя ще недостатньо досліджений з об'єктивних причин, про які ми згадували вище. Навіть ті твори, що доступні широкому колу дослідників, свідчать про глибоке, самостійне й оригінальне мислення філософа. «Філософія серця», яку він створив, є вагомим внеском не тільки в скарбницю вітчизняної, але й світової філософії, який неможливо переоцінити. Д. Чижевський визначав кордоцентризм, основні принципи та ідеї якого виклав П. Д. Юркевич, як притаманне національному мисленню звернення до феномена «серця». Але П. Д. Юркевич пішов значно далі, ніж просто образно-символічне тлумачення «серця»: він створив філософський напрям, де «серце» представлене не тільки поняттям філософської рефлексії, але й основним принципом вирішення багатьох філософських проблем.

Різноманітні вчення про «серце» з'явилися ще на ранніх етапах розвитку філософської думки та представлені в усіх її періодах і традиціях. Глибокий та детальний аналіз історії філософії дозволив П. Д. Юркевичу дійти висновку, що звернення до «серця» в працях багатьох філософів (Платона й Августина, ісихастів й каппадокійців, Декарта й Паскаля, Канта й Фейєрбаха) зумовлене необхідністю його філософського визначення. Притаманний західноєвропейській філософії раціоналізм виявляє свою обмеженість під час вирішення широкого кола антропологічних проблем. Західна філософія зосередилась на протиставленні «серця» «розуму», чуттєво-емоційного аспекту людини – її здібності до пізнання, тому й «серце» розглядала як поняття гносеології. Але навіть у сфері відображення дійсності «розум» є самодостатнім. П. Д. Юркевич підкреслює, що чуттєво-емоційні та діяльно-вольові властивості людини не тільки доповнюють, але й випереджають раціонально-інтелектуальні здібності. Розглядаючи західноєвропейську дилему «серце» – «розум», детально досліджуючи визначення та значення цього феномена в різних вченнях про «серце», філософ доходить висновку, що воно є центром будь якого пізнавального процесу: «серце» – джерело та критерій істинності отриманого знання.

Аналізуючи різноманітні вчення про «серце», П. Д. Юркевич суттєво доповнює його властивості та характеристики. У достатньо невеликих за обсягом роботах «Серце та його значення у духовному житті людини», «Ідея», «Мир з ближнім як умова християнського співжиття» йому вдалося визначити «серце» як поняття філософської рефлексії, розглянувши його особливості не тільки у сфері гносеології. Насамперед ученого хвилює вирішення проблем, пов'язаних з визначенням сутності людини та значення її індивідуальної неповторності у формуванні морально-етичних принципів як індивіда, так і суспільства загалом, цілісності духовного світу особистості, виховання тощо. «Серце» постає центральним поняттям, що розкриває



індивідуально-неповторний внутрішній світ людини, цілісність і взаємозв'язок сутнісних аспектів системи особистості (духовного, чуттєво-емоційного, морально-етичного, діяльно-вольового, пізнавального, суспільно-соціального). Для Юркевича, «серце» є тією метафізичною основою, яка поєднує духовні та душевні прояви людини, зберігаючи її цілісність. Якщо душевність – це зовні виявлені властивості індивіда, його вчинки, слова, діяльність, то духовне – це незбагненна безодня мотивації будь-яких проявів. Саме духовний аспект внутрішнього світу людини робить її співпричетною до позачасових, вічних істин, що підкреслює найвищу гідність кожної індивідуальності. Таким чином, Юркевич підходить до проблеми сутності та виховання моральної людини.

Аналізуючи історію моралі і виникнення прав, він зауважує, що в різні часи, в різних народів існували три основні принципи моралі: ідея обов'язку, ідея блага або справедливості та ідея любові. Український філософ відзначає, що поведінка, яка обумовлена обов'язком або законом справедливості, позбавлена вільного вибору. До того ж, вимога не порушувати права іншого залишає нас байдужими, вимагаючи лише зовнішнього дотримання правил, тоді як у любові споконвічно закладено позитивне ставлення до іншої людини, де сама байдужість уже є образою. Головною ідеєю виховання моральної особистості повинне стати визнання гідності кожної індивідуальності, любов до іншого як до самого себе. Саме виховання любові, поваги до самого себе, а тому й до інших, стає основою християнського співжиття.

П. Д. Юркевича по праву вважають засновником «філософії серця». Йому вдалося об'єднати уявлення про «серце» у західноєвропейській філософії і пов'язати їх із вітчизняною філософською традицією розуміння людини, світу, суспільства та їх взаємозв'язки. Аналізуючи підходи і вирішення різних питань в історії філософської думки, він дійшов висновку про недостатність раціоналізму як методологічного принципу, результатом якого є ігнорування морально-духовної сутності людини. Акцентуючи увагу на моральній сутності людини, філософ звертається до «серця» і розкриває його як джерело та основу індивідуально-неповторного внутрішнього світу людини. При цьому виділення морально-етичного і чуттєво-емоційного аспектів стає для П. Д. Юркевича підставою цілісного розуміння духовно-душевної сутності людини. Визначивши «серце» як метафізичну основу моральності, філософ підкреслює, що вона складає істотну, природну сутність людини.

У філософії П. Д. Юркевича властивості та характеристики, що розкривають поняття «серця», стають основними у вирішенні різних філософських питань. У сфері гносеології «серце» зберігає аксіологічну значущість знання для людини, об'єднуючи теоретичне пізнання і практичне застосування. У сфері антропології воно є основою діалектичної єдності душевного (суб'єктивно-індивідуального) та духовного (надіндивідуального, споконвічного) аспектів внутрішнього світу людини, що зумовлює моральність і цілісність особистості. А у сфері соціальних відносин «серце» визначає значущість і цінність кожної індивідуальності, інтереси якої не протистоять загальносуспільним, а є умовами гармонійного розвитку

Наукова діяльність П. Д. Юркевича мала величезний вплив на розвиток вітчизняної філософії. Основні положення й ідеї «філософії серця» матимуть

продовження в роботах українських та російських філософів. Серед них слід назвати М. Бердяєва та Л. Шестова, які заснували російський екзистенціалізм та значно вплинули на розвиток цього напрямку у світовій філософії. Крім філософів-екзистенціалістів, слід згадати В. Зеньковського, Б. Вишеславцева, С. Франка, М. Лоського, які приділяють велику увагу «філософії серця» П. Д. Юркевича та використовують основні його положення для обґрунтування ідей російського напрямку інтуїтивізму. До проблеми «серця» звертаються В. Соловйов, Г. Шпет, С. Булгаков, П. Флоренський, В. Розанов та інші, створюючи оригінальні, самостійні концепції та вчення.

Таким чином, основні принципи та положення «філософії серця» П. Д. Юркевича знайшли відгук у подальшому розвитку філософії. Зараз, коли філософська спільнота відзначила ювілей цього видатного філософа, необхідно знов й знов звертатися до детального та всебічного аналізу його спадщини.

Література:

1. Громов М. Кардиогносія Памфила Юркевича и традиции отечественной философии // *Философская и социальная мысль*. – 1996. – № 3–4.
2. Шинкаренко Е. В. Этический потенциал «философии сердца» Памфила Юркевича // *Философская и социальная мысль*. – 1996. – № 3–4.
3. Юркевич П. *Вибране*. – К., 1993.
4. Юркевич П. *З рукописної спадщини*. – К., 1999.
5. Юркевич П. *Философские произведения*. – М., 1990.

УДК 130

Федотова Е. В.

### ВЕРА КАК ОСНОВА СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ (АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

*У статті проаналізовано феномен віри в його аксіологічному аспекті. Характеристики особистісної віри, розглянуті в роботі, дозволяють зробити висновок, що саме віра особистості як надцінність сприяє створенню внутрішньої ідеальної основи всього плину життя людини.*

*Ключові слова: особистість, цінність, віра особистості, ідеал.*

*The phenomenon of belief in its axiological (value) aspect is analyzed in the article. The attention is concentrated on the fact that belief as the highest value is peculiar mainly to developed personality. The advantage of personal belief is in that it promotes the formation (creation) of inner ideal basis of the whole life course.*

*Key words: personality, value, belief of personality, ideal.*

Аксиологический аспект рассмотрения феномена веры определяется пониманием веры как ценностного отношения к наличному, возможному и трансцендентному и имеет наиболее важное значение для понимания как природы веры, так и её роли в становлении личности. Содержание предмета веры всегда обладает особой ценностной значимостью для субъекта веры. Если вера определяет его основные жизненные смыслы, то в этом случае она приобретает качества сверхценности, способной к иерархическому упорядочиванию всей ценностно-смысловой структуры сознания. Тем самым она помещает основание личности вне наличной действительности, в глубину своего внутреннего очевидно данного духовного опыта. Так молодой Платон в ответ на переживание смерти своего учителя и наставника «уходит» в мир идей, приобретающий для него не только познавательное, но и жизненно-смысловое значение, под знаком которого окружающая природная и социальная действительность оценивалась Платоном как неподлинная.

Вера как сверхценность в принципе может сложиться в условиях любого типа сознания, включая обыденный, но чаще всего она присуща только развитой личности. Как только вера слагается во что-то определённое, слагается и захватывает душу, она оказывается ведущей силой человеческой души. В этом случае вера становится сверхценностью и может иметь как позитивный, так и негативный смысл, вплоть до стремления личности к самоуничтожению.

Аксиологический аспект есть прямое выражение духовной природы веры, в этом смысле она принадлежит области не «знания», но «ведения», «сердцеведения». Специфика веры вообще (как религиозной, так и нерелигиозной её форм) наиболее ярко проявляется именно в принятии ценности как реальности, определяющей жизненный смысл.

Важнейшей характеристикой личности является то, что она есть средоточие «царства ценностей» [2]. Ценности всегда связаны с мотивами и возникающими трудностями их выбора. Особенно если возникает ситуация трагического выбора, характеризующаяся тем, что субъект стоит перед задачей в одно и то же время и логически неразрешимой, и жизненно важной. Причем логическая дилемма не является надуманной, весь трагизм в том и состоит, что раз задача выбора встала перед субъектом, то не решать её нельзя, а решить невозможно. Ф. Е. Василюк показывает, что, во-первых, каждая альтернатива в такой ситуации является жизненным отношением или мотивом, то есть тем, что не случайно, а органически и необходимо входит в данную форму жизни, а поэтому отказаться можно только ценой дезинтеграции или даже полного распада личности, а во-вторых, для предпочтения одного отношения или мотива другому нет и не может быть рационально убедительного основания, так как последнее возможно только там, где есть общая мера вещей [3, с. 121].

Таким образом, подлинный выбор – это лишённый рационального основания, не вытекающий из прошлого и настоящего акт, действие, не имеющее точки опоры в самой личности, вне её сознания. Само сознание возникает как необходимость в особой внутренней деятельности, направленной на соизмерение, соотношение, соподчинение отношений, возникающих только в том случае, если есть (или создан) особый психологический орган «измерения неизмеримого», позволяющий обеспечить целостность индивидуальной жизни, не дать её распасться при столкновении мотивов – это и есть ценность. Отличие ценности от мотива заключается в том, что мотив всегда принадлежит конкретному человеку, обособляет его индивидуальный жизненный мир; ценность же есть то, что, напротив, приобщает человека к некоторой индивидуальной общности и целостности, но, что следует подчеркнуть особо, не растворяет его в этой области, а парадоксальным образом индивидуализирует [3, с. 124].

Сами ценности не существуют обособленно в сознании человека, но упорядочены в той или иной степени. Рассматривая поступок как свершение выбора ценностей, когда рациональная основа выбора недостаточна, выделение роли веры возможно только при обращении внимания на тот факт, что ценности сами по себе не способны прямо заставить подчиниться себе мотивам и соответственно самой деятельности личности. Объясняется это тем, что ценности трансцендентны по отношению к сознанию человека и наличной действительности. Необходимость веры и заключается в том, что ценности должны быть «заявлены» в акте веры, они должны перейти в плоскость реального существования. Поэтому, говоря о свершении выбора и преодолении трагизма выбора с помощью нахождения некоей общей меры, представленной в виде ценности, ценностной системы, следует помнить, что сам процесс обращения к ценности и её использования возможны только в том случае, если человек верит в реальность принимаемой ценности, что и придаёт самой ценности необходимую энергию, позволяющую ей влиять на эмоции и волю человека. Ценностное переживание позволяет смотреть на реальность, не искажая её, и в то же время смотреть как бы «сквозь реальность» [3, с. 134]. Личностная вера с

учётом этого замечания может быть понята как способность смотреть без самообмана сквозь привычную и даже в чём-то выгодную, удобную реальность и видеть то, что скрыто для человека, не испытывающего мук выбора своих действий и поступков.

Таким образом, именно вера обеспечивает нахождение «сквозной» реальности, становящейся предметом ценностного внимания личности.

Обращение личности к поиску, узнаванию и установлению связи со своим высшим «Я» происходит в условиях складывания и переоформления ценностных связей личности с окружающим миром. Поэтому следующий вопрос: как вера влияет на ценностную ориентацию личности? Постулируя роль веры как выработку ценностного отношения к открывающейся в сознании личности трансцендентной реальности и принимая личностную веру как особый «поворот» сознания, изменяющий взгляд на мир и обнаруживающий, что в мире нет нейтральных вещей по отношению к человеку, необходимо только осознать эти скрытые глубинные связи и отношения человека и мира с тем, чтобы выйти к подлинному бытию мира и не ограничиваться фрагментарным знанием о нём, заменив их на бытие в мире, понимая таким образом сущность личностной веры и её роль в становлении личности, мы должны обратить внимание на следующее. Как уживаются в сознании личности ценностные представления различного рода – восприятие извне, в результате овладения совокупным культурно-историческим опытом общества, и возникающие из самой личности, из её веры? На практике всегда есть расхождения между декларируемыми самому себе ценностными ориентациями, выражающими уникальность личности, её стремление достичь уровня действительного самобытия и реально побуждающими деятельность личности ценностями традиционного характера, выражающими её зависимость от природного, социального, культурного окружения.

Здесь перед нами возникает вечно неразрешимая проблема: обращаясь к высшим уровням реальности, данным в духовном опыте, к своему подлинному «Я», к своему предназначению как неповторимому, никем не заменимому самостоянию, каждый человек продолжает находить в самом себе и осуществлять в своём поведении выявленные ценности и идеалы [1]. Принимаемые в акте веры собственные личностные ценности вынуждены как-то взаимодействовать как минимум с двумя другими группами ценностей: это ценности других людей, оформленные как ценности больших и малых социальных групп, а также ценностные стереотипы и ценностные идеалы, отражающие ценность для человека самих ценностей в отвлечении от образа своего «Я». Вынужденная, таким образом, выбирать между, как минимум, уже тремя группами ценностей, рефлексивная сфера сознания личности испытывает воздействие со стороны сложившейся веровательной установки, прямо обращаемой к волевому началу личности и способствующей выдвигению на первый план важнейших по значимости интересов личности и соответствующих им ценностей. Поэтому процесс становления и самовыражения личности не имеет однозначного воздействия со стороны личностной веры, но оказывается зависящим от совокупности самых разных условий, определяющих в первую очередь существование личности как части природного и социального мира.

С одной стороны, потребность самовыражения и развития своего личностного начала выводят человека к утверждению собственных высших ценностей, но потребность реализации своих социальных качеств обращает его к миру социальных ценностей и идеалов. Констатируя сложность процесса реализации личностных ценностей, отмечая невозможность полного ухода реальной личности исключительно в сферу своих собственных интересов и ценностей, мы должны ещё раз обратить внимание на то, что уже само оформление уникально-личностных ценностей, выражающих неповторимость предназначения личности и её места в бытии, происходит путём «проговаривания» ценностей и личностных смыслов, путём их словесного оформления, что само по себе является процессом социализации.

Избежать этого полностью невозможно, но следует учесть те крайности, которых надо избегать при попытке осуществления своего личностного самостояния, основанного на вере. Речь идет о формируемых на уровне повседневного мышления и коллективного внушения тех или иных надежд, излучающих выражение в форме научных прогнозов, религиозного утешения, житейской уверенности в положительном исходе всех кризисных ситуаций. Надежда выступает в качестве своеобразных «розовых очков», которые преобразуют или мешают увидеть истинное положение дел. Надежда – это прямая проекция настоящего в будущее, это одна из распространённых форм самообмана, о чём в своё время говорили С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Мамардашвили. Отрицательное значение надежды заключается в том, что она имеет внешнюю по отношению к личности обоснованность и не позволяет увидеть в будущем принципиально новых (опасных или спасительных для личности) возможностей. Лекарством против такой не обоснованной своей верой и своим внутренним опытом надежды служит признание: «Возможно все».

Следует отметить и другую такую форму самообмана – полуправду, сущность которой можно определить следующим образом: полуправдой называют сообщения или группу сообщений, в которых отсутствуют некоторые элементы необходимой информации, вследствие чего у принимающего возникает (или может возникнуть) ошибочное, ложное представление об отражаемом объекте. [4, с. 5]. Причём феномен полуправды не возникает только благодаря социальным, политическим, идеологическим и другим причинам, имеющим преднамеренный характер, но и в силу принципиальной отстранённости человека от мира объективной реальности – ни один объект нельзя воспринять полностью, всегда сохраняется какой-то остаток «потаённости», и знать всю правду невозможно. Можно достаточно определённо предположить, что и вера не свободна от некоторой доли полуправды в силу того, что она никогда не даёт полного знания своего предмета.

Итак, личностная вера выступает основным способом преодоления неопределённости и необоснованных надежд, обращая личность к выражению своих скрытых интенций и интересов. Они скрыты для повседневного здравого смысла, во многом, но не во всём определяющего поведение личности. Главное, что даёт личности её вера, – это свобода в создании своего внутреннего мира. Эта свобода не сводится к простому отказу от всего внешнего и признанию только своего, соответствующего интересам и побуждениям личности. В данном случае свобода

выступает как следствие открытости веры, что ставит личность в ситуацию постоянного приобретения всё новых связей с мировым бытием. Проистекающая из обретения своей личностной веры, свобода открывает возможности для создания внутренней идеальной основы всего течения жизни.

Литература:

1. *Абишева А. К.* О понятии ценность // Вопросы философии. – 2002. – № 3.
2. *Гартман Н.* Этика: Пер. с нем. – СПб., 2002.
3. *Василюк В. Е.* Психология переживания (анализ преодоления кризисных ситуаций). – М., 1984.
4. *Свинцов В. И.* Полуправда // Вопросы философии. – 1994. – № 6.

УДК 13.130.1

Черниенко В. А.

## ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ОРГАНИЗУЮЩИЙ ПРИНЦИП

*У статті розглянуто проблему формування та трансформації ідентичності. Показано функцію ідентичності як організуючого принципу. Проаналізовано особливості зміни традиційних ідентичностей. Зроблено висновок про евристичність конструктивістської парадигми у сфері формування перспективних ідентичностей.*

*Ключові слова: ідентифікація, ідентичність, маргінальність, транзитивність.*

*The problem of formation and transformation of identity is being considered. The function of identity as principle which organize has been shown. Peculiarities of traditional identities' change are being analyzed. Conclusion is made about heuristic of constructiveness paradigm in the sphere of perspective identities' formation.*

*Key words: identification, identity, marginality, transitiveness.*

Обществоведы определяют современное общество, общество технологий, как общество риска. Сегодня опасности исходят от воплощенных решений и поэтому выражаются в виде рисков. Характер рисков сознателен. Риск как решение ведет к нестабильному состоянию в будущем. Современное общество именно потому и представляет собой общество риска, насколько оно все опасности интерпретирует в качестве риска и через его посредство порождает огромную потребность в принятии адекватных решений. За принятие свободных решений надлежит ответственность. От стихийности к сознательности, от отчужденных форм поведения к свободе – таков исторический тренд. Однако неравномерность общественного и индивидуального развития ставит проблему – как объединить новые технологии и мифы, научную (универсальную) и общинную (групповую) идентичности, страсти и разум. Сознательная синхронизация действий людей посредством идентификации/идентичности является прогрессивной традицией. Ни одна легитимность не возможна без идентификации/идентичности. Сегодня идентичность исследуют как объект социального проектирования и конструирования. Эти исследования восходят к наиболее интересующей постмодернизм проблеме – «власть через язык и посредством языка».

Современные аспекты проблемы идентичности разрабатывали многие авторы. Разработку проблемного поля идентичности начали западные исследователи – Э. Эриксон, Ч. Тейлор, А. Гидденс, П. Рикер, А. Макинтайр, Ю. Хабермас. Российские ученые В. С. Малахов, Г. Л. Тульчинский, Е. Н. Данилова, В. А. Ядов внесли существенный вклад в понимание новейших аспектов проблемы. Среди украинских ученых следует отметить Т. С. Воропай, А. В. Тягло, Г. В. Гребенькова, К. М. Узбек. Разработанность темы, однако, далеко неполна, например, в аспекте роли идентичности в деле интеграции/деинтеграции современных социальных общностей, что делает наше исследование актуальным.



Целью статьи является обоснование идентичности как организующего принципа.

В гуманитарной мысли сложились определенные представления об идентификации/идентичности. Идентификация есть бессознательное отождествление субъекта с объектом (З. Фрейд). Идентичность есть всеобщность бытия (М. Хайдеггер). Персональная идентичность есть результат индивидуализации человека; социальная идентичность есть самоотождествление человека с социальными стандартами, ценностями, идеями (Э. Фромм). «Я-идентичность» есть процесс организации личностного и социального переживания жизни индивида (Э. Эриксон). Структура «я-идентичности»: социальная идентичность (горизонтальное измерение) – возможность выполнять различные требования в ролевых системах; личностная идентичность (вертикальное измерение) – связность истории жизни (Ю. Хабермас). Идентичность – это два полюса, с одной стороны, абсолютный конформизм, с другой, – замкнутость на себя (Э. Гидденс). Под идентичностью понимают процесс, через который социальный актор узнает себя и конструирует смыслы, главным образом на основе совокупности значимых культурных свойств (М. Кастельс). Идентичность рассматривают как проблему границ человеческого «я», которая совпадает с границами его свободы и ответственности (Г. Л. Тульчинский). Идентичность определяют как устойчивое самосознание, в основе которого – чувство принадлежности людей «своей» общности (А. В. Баранов).

Как отмечает А. Н. Литвиненко, взаимодействие индивидуального и надиндивидуального начал выступает постоянно обновляющейся оппозицией личностно-творческого и надличностно-регламентирующего факторов развития. Индивид выступает источником избыточности, социальная же институциональность регламентирует эту избыточность [1, с. 242]. Действительно, такая исторически конкретная регламентация вносит организующее начало и направлена на выживание, прежде всего, самого социума. Здесь индивид – средство, общество – цель. Сознательная борьба современных гуманистов стремится перевернуть отношения, а именно сменить приоритеты: общество – средство, индивид – цель.

Исследование идентификации не аналогично анализу идентичности. Идентичность включает в себя различные аспекты, а идентификация – описание таких аспектов (В. С. Кирпичников). Идентичность есть результат, ставшее, отстаивание и защита себя; идентификация – приспособление, процесс постоянного выбора, принятие норм, традиций установок (М. В. Заковоротная). Поэтому на каждом уровне описания процесс идентификации предшествует осмыслению идентичности. Идентичность есть ансамбль идентификаций, их включение в единое уникальное целое. Эта целостность вообразается субъектом.

Таким образом, ученые выделяют два аспекта идентичности: личностный и социальный. Личностный аспект полагается вторичным по отношению к социальному, то есть идентичность социальна по происхождению. Идентичность, как структура, динамична на протяжении жизни человека. Эта динамика обусловлена не только социальными изменениями [см., например, 2].

Осознание объективной логики мировой истории выводит на принципиально

иной уровень вопрос о природе формирования идентичностей. Группоцентристские феномены (например, этнонациональные) в контексте самоопределившихся процессов глобализации могут рассматриваться научным сознанием как процессы архаичные, деструктивные, как реакция.

Деструктивный характер идеологии идентичности «свой – чужой» отмечают многие исследователи. Покажем это на примере их высказываний по предмету: «они» или «не-мы», то есть немые. В группоцентристском враждебном сознании – это существа, не обладающие человеческой речью, поскольку чужая речь не может считаться таковой (Б. Ф. Поршнев); сплоченность – это организованная ненависть (Д. Чампен); нация есть сообщество людей, которых объединяют иллюзии об общих предках и общая ненависть к соседям (У. Индж); националисты не могут быть довольны до тех пор, пока не найдут кого-нибудь, кто их обидит (В. Вейднер). Но надо отметить и оборотную сторону конструирования образа врага («против кого будем дружить?»): конструирование образа коллективной идентичности, организующего людей по принципу «обиженных» зачастую является оптимальным фактором выживания. Эта практика становится традицией.

Как отмечает российский ученый Ю. К. Волков, коллектив как носитель общности складывается лишь тогда, когда на основе фактического неравенства индивидов возникают отношения некоторого формализуемого наиндивидуального равенства. Индикаторами такого равенства выступают конкретные вещи, люди и отношения, обозначаемые обобщенными знаками, символами. Таким образом, реальным субъектом общения становится не сам индивид, а символы представляемой им группы, связанные с половыми, возрастными, этническими и другими естественными дифференциациями. При этом главным, эмпирически наблюдаемым признаком «подставных» отношений представляемого индивидом «изолированного» видового статуса становятся обозначенные знаком эмоционально-когнитивной оценки «свой – чужой» реалии отношений сотрудничества и борьбы [3, с. 48].

Те, кто сегодня оперируют этнонациональными идентичностями, понимают под ними изначальные сущности метафизических (здесь: идеалистических) пережитков. Они демонстрируют реифицирующее, гипостазирующее, эссенциалистское мышление, превращающее изменчивые отношения в неизменные сущности. Здесь абстракции принимаются за вещи. Этнос, нация понимается как нечто изначально данное, всегда-уже-присутствующее. Она есть субстанция, ждущая своего развертывания. Она есть сущность историцистов-этнонационалистов.

Теоретикам известно, что мировоззрение есть ядро личности. Решение же мировоззренческих проблем всегда партийно, а не нейтрально по отношению к борьбе сил прогресса и реакции, творческих сил обновления мира и косных сил традиции. В этом контексте абсолютизация риторики идентичности показывает связь научного и политического дискурсов с определенной политической практикой. Ангажированные теоретики подстраиваются под мнения и предрассудки власть предержащих. Для последних этнос или нация – это не просто продуктивная фикция, необходимая в целях политической легитимации, но и обладающая определенной реальностью целостность (например: американцы, русские, украинцы), от имени

которой можно свой частный интерес выдавать за всеобщий и которую можно при случае использовать в качестве «пушечного мяса».

Так, например, распад СССР оставил гетерогенное в культурном и этническом отношении маргинальное образование. Для политических элит постсоветского пространства нация выступает как высшая инстанция, прежде всего, их (элит) суверенитета и предельное основание их легитимности. Именно поэтому, несмотря на огромные антигуманистические издержки в срочном порядке фабрикуются национальные идентичности. Российский ученый В. С. Малахов так резюмирует свой анализ политики фабрикации идентичности: «За фабрикацией идентичностей в политической практике стоит их гипостазирование в политической теории. "Идентичность", понимаемая в качестве субстанции, не подверженной изменению сущности, – фантом, заметно влияющий как на мышление, так и на поведение вчерашних обитателей социалистического общежития. Как бы ни отличались друг от друга приверженцы централизма и сторонники сепаратизма, у них есть, по меньшей мере, одна общая черта – непоколебимая вера в обладание такой квазисубстанциальной идентичностью. И те, и другие готовы мириться со всеми неудобствами, с которыми подобная вера сопряжена» [4, с. 52].

Идеи и верования всех мастей всегда наготове, ожидая только искры в подходящих обстоятельствах. Однако проявляет себя и прогрессивная тенденция, тенденция Просвещения, то есть обмирщения ключевых общественных отношений, результатом которой является монополизация и десакрализация умственного труда. Осознание этого движения позволило Ж.-Ф. Лиотару определить постмодерн как недоверие к метанарративам [5, с. 16]. Именно с этих позиций современные исследователи готовы понимать социальные отношения таким образом, что какую бы шкалу мы ни выбрали, это не просто теория коммуникации, но теория игр, которая допускает полемику как основополагающий принцип [5, с. 19]. Правда, полемикой дело не заканчивается. Плюрализм мнений ведет к легитимации знания.

Российский ученый О. Б. Вайнштейн удачно, на наш взгляд, выразил тенденцию трансформации тоталитарной («параноидальной») метафизики идентичности к плюралистичной («шизофренической»): «Если раньше в процессе развертывания знаковой цепочки можно было с уверенностью ожидать, что рано или поздно появится финальный все объясняющий концепт, то теперь уже не так просто сослаться на какую-то традиционную центрирующую мифологему. Было принято говорить: пусть данное явление значит то-то и то-то, а в итоге, оказывается, за этим скрывается имя Бога, Бытия или Смысл жизни, Природа, Истина, в зависимости от ценностного контекста – всегда отыскивается таинственный сакральный центр, генерирующий вокруг себя вращение интеллектуальной энергии. Сейчас, когда философское доверие к подобным центрирующим мифологемам утрачено, потребовался совершенно иной тип организации научного сознания, который оперирует не отдельными смысловесущими единицами, а отношениями, пучками различий» [6, с. 6].

Первые попытки преодолеть «параноидальное», «метафизическое», «идентификационное» мышление делались в начале XX века. В 1933 году

А. Кожибский предложил исключить из английского языка «идентификационный» глагол «является». В 1949 году Д. Дэвид Борланд-младший предложил запретить вообще все формы слов «быть» и «является», что привело бы к появлению нового языка, в котором совершенно отсутствовала бы «идентификационность». Этот предполагаемый язык Борланд назвал «Я-прим», то есть «язык-прим» (оригинальное его название – English-Prime, или E-Prime) [7, с. 105–106]. По мнению Борланда, «Я-прим» (язык операционализма и экзистенциализма) решает многие сложные проблемы современности, на что не способен стандартный язык с его «идентификационностью».

Сложно сказать, насколько убедительны подобные опыты. Существенны не практические опыты, а теоретическое обоснование снятия идентификационного (параноидального) мышления. Сегодня это не просто мода, а осознание объективного тренда современности, который уже философски отразил Гегель: «цель» истории есть эмансипация субъекта от всяческой зависимости со стороны объектов (читай: идентификаций/идентичностей). Следовательно, под вопрос ставится сам субъект. Тема «смерти субъекта» пронизывает постмодернистский дискурс.

Продолжая тему «современного общества как общества риска», российские ученые Е. Н. Данилова и В. А. Ядов отмечают, что ближайшее окружение индивида – семья, друзья, коллеги – образует устойчивый базовый комплекс социального самоопределения. Идентификация с большими общностями нестабильна, тем более нестабильны политические идентичности [8, с. 27]. Исследователи полагают, что в современном динамичном мире принципиально невозможна стабильная социальная идентичность. Они предлагают формулу своего подхода к исследованию нестабильной идентичности – «КЛН-идентификация», то есть контекстуально-лабильная идентификация как социальная норма [8, с. 30].

Считаем оптимальным при исследовании нестабильной идентичности использовать терминологию социомаргиналистики. С этих позиций маргинальность можно определить как невозможность однозначной самоидентификации социального субъекта. Отметим, что таким разорванным, расщепленным самосознанием обладали уже древние космополиты. Транзитивные (переходные) общества являются кузницей маргиналов.

Действительно, система стратификации транзитивных обществ теряет былую жесткость и однозначность: размываются границы между социальными группами, возникает множество промежуточных, маргинальных, трудно идентифицируемых групп. Маргинальные индивиды как бы «зависают» между социальными группами, не могут однозначно самоидентифицировать себя.

Российские ученые З. Т. Голенкова, Е. Д. Игитханян, И. В. Казаринова полагают, что в транзитивных обществах идентичность человека формируется по следующим направлениям: 1) преодоление инерционности субъективных характеристик социально-структурных процессов, их подверженности влиянию многолетних идеологических стереотипов; 2) отказ от унификации форм идентичности; 3) переход к более самостоятельному субъективному суждению; 4) высокий динамизм оценочных суждений, связанных непосредственно с динамичностью ситуации в

целом; 5) мультипликация этих суждений, определяемая как факторами социально-статусных позиций индивида, его социальной и конфессиональной принадлежности, так и формирующейся новой системой социальной иерархии [9, с. 12–13].

В эпоху глобально доминирующего капитализма все больше пролетариев (наемных работников физического и умственного труда) лишается отечества («этнопочвы», «этносубстанции»), то есть переходят от «жесткой» (параноидальной) к «мягкой» (шизофренической) идентичности – становятся маргиналами-космополитами, следовательно, более цивилизованными существами.

Действительно, капитализм стремится к универсальности развития. Известно, что еще в конце XIX века американские идеологи выдвинули доктрину «подвижных границ», воплотившуюся впоследствии в политику открытых дверей в глобальном масштабе. Было заявлено, что США не имеют установленных границ и что их границы подвижны. Американские власть предержащие провозгласили право и долг США внедрить свой режим идентичности в глобальную практику. Но правда состоит в том, что капитализм и стремится к универсальности развития, и не может ее обеспечить.

Серьезные поражения, понесенные организованным пролетариатом «Севера» в последней четверти XX века, способствовали укреплению убежденности в том, что современные общества не могут быть поняты при помощи классовой теории, следовательно, классовой идентичности. Постмодернизм был наиболее влиятельной попыткой теоретического обоснования этой убежденности, предложив образ фрагментированного мира, в котором мобильные индивиды образуют множественные и меняющиеся идентичности, оторванные от производственных отношений. То, что «пролетариат не имеет отечества», ничего не меняет. Алекс Каллиникос полагает, что вера в то, что классу пришел конец, всегда была ложной, а сейчас она окончательно похоронена [10, с. 107]. Ученый убежден, что капитализм лучше всего рассматривать в соответствии с логикой, впервые описанной К. Марксом [10, с. 74].

Понятие отчуждения, которое служит одной из основных тем марксистской критики капитализма, предполагает противопоставление подлинного субъекта и существующих общественных отношений, препятствующих его самореализации. Социальная критика была тем видом дискурса, на который постмодернизм стремился наложить запрет. Философы-постмодернисты заменили отношения: все, что раньше переживалось непосредственно, стало отстраняться в перформанс – представление. Концепция подлинности стала предметом интеллектуальных нападок со стороны философствующих интеллектуалов – Ж. Делеза и Ж. Деррида. Ж. Бодрийяр – глашатай деконструкции подлинности – утверждал, что критическая мысль и политическая борьба устарели в обществе – обществе даже не спектакля, а симулякра – иллюзии. В известной мере работы этих придворных философов по дискредитации основного вопроса философии способствовали победе неолиберализма. Однако возрождение антикапиталистических дискурсов и движений знаменует собой крах гегемонии, которую постмодернизм установил над передовой мыслью последних двух десятилетий [10, с. 19]. Это может привести со временем к неактуальности политики идентичности. Универсальные принципы бытия людей уже не должны

восприниматься как рационализация и диктат мировоззрения особой группы. Создавать глобальное движение против глобального капитализма – значит обращаться ко всем, значит бороться за универсальную систему, в которой может цвести разнообразие. Заметим, что гетерогенность материи есть ее фундаментальное свойство. Этот факт может раздражать и злить только человека, стоящего на известной ступени исторического развития.

Идеологическое нивелирование постмодернистами марксовской категории «отчуждения как товаризации» (отчуждение – отношение к продуктам производства в отрыве от их производителей и от процесса производства, то есть как к товару, человеку-товару, человеку как существу, и духовно и физически обезчелоченному) привело к абсолютизации категории «перформанса как притворства» (performance – искусство действия, а именно способность человека играть роль, притворяться, представлять (to perform), то есть быть одновременно и тем, «кто мы есть», и тем, «кем мы становимся / кем мы не являемся»).

Фред Ньюмен отмечает потенциал перформанса: «Ироническое, но освобождающее понимание того, что фундаментальная "реальность" людей состоит в том, что они – "притворщики", лежит в самой сердцевине перформативного подхода к социальной терапии... Этот неэссенциализирующий подход подрывает тотализирующее отождествление "я" с любой заданной ролью и дает толчок основанным на деятельности инициативам, побуждающим сообщества личностей выходить за пределы ограничивающих сценариев, предлагаемых господствующими общественными институтами» [цит. по: 11, с. 32–33].

Но все не так просто. И животные умеют притворяться, поскольку умеют представлять, а некоторые из них (например, слоны и высшие обезьяны) узнают, то есть идентифицируют себя в зеркале. Притворство притворству рознь. Вспомним замечание основателей марксизма (см. «Немецкая идеология», 1845–1846) о том, что индивиды-реакционеры, во множестве образующие общество (особенно традиционное), стремятся сохранить свою «особенность» (реакционность), что они желают остаться тем, что они есть (то есть реакционерами), требуя в то же время от общества принципиального изменения, которое может возникнуть лишь из их собственного изменения.

Однако, так или иначе, для транзитивных обществ политический дискурс имеет особое значение в плане самоопределения, самоидентификации. Именно в транзитивных обществах самоидентификация является предметом и рефлексии, и конструирования. Интеллектуальная элита этих обществ занята проблемой конструирования (а то и изобретения) приемлемых идентичностей. Так, современный, переходный этап глобализации трансформирует национальную идентичность из базовой в рядоположенную; национальная идентичность превратилась из предопределенной судьбы в вопрос выбора, выбора осознанного и рефлексивного [12, с. 126].

Социокультурные проявления глобализации ведут ко все большему распространению «многокомпонентной» (multiple) идентичности. Это заметно на практике формирования региональной идентичности. Региональная идентичность

сильна и выдвигается на первый план особенно в странах неоднородного пространства «многосоставных обществ» [13, с. 24]. Наиболее далеко продвинулся регионалистский проект Евросоюза. Убеждены, что впереди нас ждут исследования, направленные на поиски оснований, способных «сверху», идеологически способствовать формированию еврорегиональной идентичности, выполняющей функцию организующего принципа, так же как когда-то это делала идентичность «советский народ».

Радикальное мнение конструктивистов в деле формирования идентичностей находит все больше сторонников. Действительно, если любая идентичность есть результат воображения (факт сегодня неоспоримый), то почему бы не поработать социальным инженерам над перспективными символами идентичности. Уже средневековые алхимики-метафизики показали вероятностный характер формирования идентичности. Еще ранее буддисты-хинаянисты догадывались об иллюзорности любой «я-идентичности». Современная неклассическая, неэссенциалистская, бессубъектная антропология пытается выстроить свой дискурс именно на этих основаниях [2].

Таким образом, идентичность выполняет функцию организующего принципа. Это есть фактор выживания социального субъекта. Ранее этот процесс протекал стихийно. Современная осознанность этого движения позволяет манипулировать им. Но недостаточно, чтобы мысль стремилась к воплощению в действительность, сама действительность должна стремиться к мысли. Только тогда теоретическое сознание переплавится в общественное бытие. В известном смысле современная социокультурная революция это демонстрирует. Впереди предстоит работа по реконструированию родовой идентичности (*species identity*) в духе К. Маркса. Здесь необходимо решить непростую задачу: как сосредоточиться на коллективной деятельности (идентичности), не порабощая ею индивида.

Литература:

1. Литвиненко А. Н. Проблема идентичности в мультикультурном обществе // Наука. Релігія. Суспільство. – Донецьк, 2006. – № 2.
2. Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя // Вопросы философии. – 2007. – № 1.
3. Волков Ю. К. Естественноисторические предпосылки оппозиции «свой – чужой» на ранних стадиях социогенеза // Философия и общество. – 2006. – № 3.
4. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. – 1998. – № 2.
5. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5-6.
6. Вайнштейн О. Б. Постмодернизм и культура. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 1993. – № 3.
7. Уилсон Р. А. Квантовая психология: Пер. с англ. – К., 1998.
8. Данилова Е. Н., Ядов В. А. Нестабильная социальная идентичность как норма современных обществ // Социологические исследования. – 2004. – № 10(246).
9. Голенкова З. Т., Игитханян Е. Д., Казаринова И. В. Маргинальный слой: феномен социальной самоидентификации // Социологические исследования. – 1996. – № 8.
10. Каллиникос А. Антикапиталистический манифест. – М., 2005.
11. Хольцман Л. Как сделать постмодернизм деятельностью // Вопросы философии. – 2006. – № 12.
12. Голиков А. С. Мир изменяющихся идентичностей: трансформации национальной самоидентификации в условиях пограничья // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2006. – № 723.

13. *Баранов А. В.* Региональная политическая идентичность: методы исследования в Западной Европе // Социальная политика и социология. – 2006. – № 1(29).



УДК 215

Стебльов С. О.

**ДІАЛОГ РЕЛІГІЇ І НАУКИ: ПРАВОСЛАВНИЙ АПОФАТИЗМ ТА  
ЕКЛЕЗИОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ПІЗНАННЯ-ПРИЧАСТЯ**

*В статтє рассмотрена епистемологическая формула взаимоотношения научного и теологического дискурсов в контексте православной традиции, репрезентированной творческим наследием патриотического синтеза, православно-академической философии и современного православного богословия.*

*Ключевые слова: религия, наука, православная традиция.*

*The article deals with the problem of the relationship between the science and religion today. One of the most heuristic methods of this affiliation nowadays is represented by modern orthodox tradition which is rise on Holy Father's heritage. This epistemological concept in the field of science and religion dialog is considered and analyzed in the paper.*

*Key words: religious, science, Orthodox tradition.*

Часи протистояння на зразок «військового конфлікту» між наукою та богослов'ям залишилися далеко позаду. Сцієнтизм, озброєний доктриною методологічного ізоляціонізму, користується довірою у досить невеликому колі вчених, та й сама «збройна» патетика виглядає досить рудиментарною у світлі сучасних методологічних опрацювань взаємовідносин наукового та богословського дискурсів.

Сьогодні вперше в історії, на думку православного філософа та теолога О. Клемана, західна культура постає культурою відкритою, запитливою, позбавленою як визнаного духовного авторитету, так й уніфікуючої домінуючої ідеології. Різні галузі колективного існування – політична, соціальна, культурна – помалу звільнилися від усілякого християнського орієнтира [1, с. 16]. як наголошує Ю. Мольтман, дилема, яка сьогодні існує між богослов'ям і природознавством, уже не зводиться до того, що вони відстоюють взаємно суперечні твердження. Скоріше, її визначає та обставина, що між твердженнями, які висувають богослов'я і наука, відсутні не тільки протиріччя, але і будь-яке співвідношення взагалі, – обом сторонам просто нема чого сказати одна одній. Істина більше не є предметом суперечки між вірою й знанням про світ. Сторони ведуть «незалежне існування, демонструючи байдужість одна щодо одної» [2, с. 12].

Утім, успіхи наукових методів стають однією з основних проблем, які постають перед релігією в століття «науки» [3, с. 91]. Створюється враження, що наука – єдино надійний шлях пізнання. Багато хто розглядає її як об'єктивний, універсальний і раціональний метод, заснований на солідних експериментальних свідченнях. Релігія, навпаки, постає як обмежена, заснована на емоціях, традиціях чи авторитетах, найчастіше незгодних один з одним.

І справді, неспокійна історія взаємин науки та богослов'я свідчить про те, що в

богослов'я майже немає шансів знайти тиху гавань, захищену від зазіхань науки. Фактично богослов'я саме тоді демонструвало творчу думку й мало міцну позицію, коли спромагалось позитивно реагувати на виклик часу. Саме в цьому контексті, як вважає А. Пікок, треба спробувати надати чіткої форми сучасному християнського досвіду збагнення Бога в термінах, метафорах, моделях і символах, які заслуговують на довіру і які можуть використати люди, що живуть у рамках західної культури та перебувають при цьому під глибоким необоротним впливом науки.

Сьогодні проблему науки та релігії широко обговорюють у Західній Європі, Північній Америці та за їхніми межами. Щорічно публікують десятки книг і проводять численні конференції з різних аспектів цього діалогу, які відображають активну дослідницьку й викладацьку діяльність учених, філософів та богословів. У цьому діалозі беруть участь представники практично всіх християнських конфесій, а також інших світових релігій, й саме це визначає *актуальність* дослідження взаємовідносин теологічного та наукового дискурсів у сучасній культурі. Виходячи з цього, *метою* статті є спроба визначити можливі шляхи діалогу науки та релігії, які може запропонувати православна традиція, а *задачею* – побудувати на цьому тлі методологічні конструкції взаємин двох дискурсів.

*Ступінь розробленості* проблеми відносин релігії та науки є достатнім у сучасній західній думці, особливо в англіканській та католицькій версіях. Як вважає англіканський священик й фізик А. Пікок, сьогодні існують вагомні міркування ргіта *facie* на користь повторного розгляду заявленого пізнавального контексту християнського богослов'я у світлі нового знання, яке отримали науки [4, с. 18]. Учений підкреслює, що, якщо постійно не проводити такої ревізії, богослов'я виявиться в культурному гетто.

Для іншого дослідника, Д. Полкінхорна, основний інтерес для дослідження активної взаємодії науки й богослов'я становлять моделі «діалогу» й «інтеграції» І. Барбура, з описом їх у термінах «гармонії» й «асиміляції», де, згідно з моделлю «гармонії», наука й богослов'я зберігають автономію в межах своїх сфер, але їхні заяви повинні узгоджуватися одна з одною у суміжних галузях, а «асиміляція» виявляється спробою досягти найбільш повного концептуального злиття науки та богослов'я [5, с. 30–31].

Згідно із сучасною неотомістською версією, «Всесвіт наук» і «Всесвіт богослов'я» відрізняються один від одного, і ця відмінність – наслідок того, що методи дисциплін полярні у своєму баченні реальності. «Всесвіт наук» – лише частина богословського Всесвіту. І це пов'язане не тільки з тим, що «Всесвіт наук» збігається з так званим «матеріальним Всесвітом», а богословський Всесвіт виходить за межі матерії, але й з тим, що метод богослов'я здатний «бачити» в матеріальному Всесвіті деякі аспекти, прозорі для наукового методу й, відповідно, не приналежні «Всесвітові наук». Завдання богослов'я науки – таке саме, що й у богослов'я загалом, із застереженням, що воно спрямоване на специфічний предмет цієї богословської дисципліни, тобто на критичне осмислення тих фактів Одкровення, які дозволяють нам розглядати науку як специфічно людську цінність, бо «тільки живучи у світі Цінностей, варто займатися наукою» [6, с. 75]. Іншим варіантом, «ключем до

належної постановки проблеми співвідношення науки й богослов'я» у сучасному католицтві є розуміння самої віри, її «раціональності», побудоване на августинівській концепції тлумачення розуму як переддення віри [7].

Щодо православ'я, то воно представлене в цьому діалозі менш значною мірою. Треба зазначити, що православний досвід відносно проблеми науки й релігії є особливим з багатьох причин, включаючи в першу чергу самі богословські розходження із західним християнством, а також і суто історичні та політичні фактори.

Так, автори XIX – початку XX століть ставили в центр уваги не стільки проблему релігії і її взаємини з конкретними результатами природничих наук, скільки більш загальну проблему «віри та знання» [8]. Ця проблема багато в чому мала філософський характер, тобто її обговорення відбувалось на рівні загальних подань про Бога як «Творця всесвіту» та не було явно прив'язане до специфіки православного богослов'я і його розуміння науки.

Для багатьох релігійних філософів кінця XIX – початку XX століть проблема «науки й релігії» мала негативний контекст, пов'язаний із критикою науки та експансією наукового механістичного світогляду загалом, відповідно до якого в математичному всесвіті, який керується сліпими механічними законами, фактично усунуто волю й тим самим знецінено саме людське існування, яке поневолене й зведене до необхідності природного існування. Так, на думку представників православно-академічної традиції, якщо науковий світогляд стає домінуючим фактором суспільного розвитку, це приводить до втрати релігійного почуття значущості самого феномена людини у всесвіті, а згодом і до втрати подань про Бога [9].

Щодо сьогодення, то серед богословів сучасності, які займаються проблемою співвідношення релігійного та наукового дискурсів, треба відзначити праці О. Клемана та єпископа Василія (Родзянко), а також А. Нестерука – православного богослова й фахівця в галузі космології та квантової фізики, на методологічні доробки яких ми посилаємося в статті.

Отже, перед нами питання: у якому розумінні монолітне православне богослов'я можна протиставити всьому різноманіттю релігійної думки на Заході, а також сподіватися на те, що воно може зробити належний внесок у діалог з наукою? Православне християнство ніколи не розвивало свого власного «природного богослов'я» і ніколи не намагалось включити наукові досягнення у свої власні концептуальні рамки. Воно, скоріше, уникало плюралізму й роздробленості, ніколи не протиставляючи себе науці й не вступаючи з нею в які-небудь відносини, оскільки богослов'я усвідомлювало себе не як академічну дисципліну, а як спосіб «життя з Богом», тобто збагнення Бога не стільки через знання, яке завжди розглядали як погрозу повернення давнього гностицизму, скільки через безпосередній досвід Бога як в особистому духовному житті, так і в еклезиологічному вимірі.

«Особливість» православного досвіду у відносинах з наукою і його відмінності від західних форм діалогу між наукою та релігією в кінцевому підсумку обумовлені тонкощами в розумінні як природи богослов'я, природи людської здатності до

пізнання Бога, так і місця людства у Всесвіті. Саме звернення до цього досвіду та конструювання методологічних побудов на його основі й визначає *новизну* статті.

Отже, богослов'я в православ'ї ніколи не розглядали як винятково академічну дисципліну, відірвану від живого спілкування з Богом як в особистій молитві, так і в літургічному житті церковних співтовариств [10, с. XXXVI]. О. Клеман нагадує, що саме Церква як євхаристична таємниця дає нам гнозис у всесвіті, створеному, щоб стати євхаристією. Євхаристії як таїнству відповідає євхаристія як духовність: «За все дякуйте» [1 Фес 5:18]. Саме так відбувається метаморфоза «всього буття людини» в «усе буття для людини» [11, с. 8].

Звідси літургічний вимір грецького патристичного синтезу, який забезпечує методологічне правило посередництва між богослов'ям і наукою, а саме: це посередництво за жодних умов не можна відривати від досвіду живого Бога, досяжного в церковних співтовариствах. Саме посередництво між богослов'ям і наукою здобуває риси церковно-духовної діяльності. П. Євдокимов стверджує, що православне богослов'я, «будучи практичним найвищою мірою, звільненим від усяких безпідставних суджень, має за мету союз, що творить теосис, і діє за допомогою пізнання-причастя» [12, с. 79].

Саме тут ми підходимо до іншої важливої сторони православного богословського досвіду – його *апофатизму* в питаннях, які стосуються споконвічного походження «тварних» речей та їхнього значення, апофатизму, який закорінений в обмежених можливостях людини міркувати про речі, які часто перебувають за гранню здатності мислити та доступні суто через вищу людську здатність до віри й безпосереднього сприйняття речей [10, с. XXXIX].

Православне богослов'я стверджує, що реальність у широкому богословському контексті набагато ширша, ніж те, що відомо людині за допомогою розуму й наукових досліджень. Якщо людський розум поступається спокусі всеосяжного знання й не бере до уваги духовний досвід людства в збагненні духовної реальності, яка перебуває «над» і «поза» видимим і збагненим розумом, він неминуче приходить до ідола наукового прогресу, який може пізнати цю реальність тільки «об'єктивно», тобто не зсередини її власного існування, і маніпулювати нею за допомогою техніки, так що всяку «смирненість у збагненні сенсу» існування буде загублено.

Одразу виникає нове запитання: який зміст діалогу, або посередництва, між богослов'ям і наукою як знанням конкретних речей, який досягнуто шляхом дискурсивних міркувань і чітко сформульовано науковою мовою? Чи можна співвіднести досвідчений характер богослов'я, що припускає особисту участь у таїнствах, з об'єктивним знанням, отриманим у результаті наукових досліджень, універсальним в аспекті мови й матеріальних засобів [10, с. 65]?

Отже, перед нами постає проблема людської пізнавальної здатності, задіяній в богослов'ї й науці. Відповідь слід шукати в площині православної богословської антропології. Модель людини, розроблена в патристиці, відрізняється від сучасного розуміння особистості людини як істоти, наділеної розумним мозком, свідомістю, волею й почуттями. Ранні патристи розглядали людину не тільки у світлі дуалізму між тілом і дискурсивним розумом, «*dianoia*», або інтелектом у його сучасному

розумінні. Вони проводили тонку межу між «*dianoia*» й «*pous*», де останній відповідає за здатність до збагнення істини, більш високу порівняно з дискурсивним розумом.

«*Dianoia*» діє в людині як здатність до дискурсивного, понятійного, логічного мислення. Збагнення божественної істини можливо тільки за допомогою «*pous*», за межами розуму.

Розрізнення цих двох понять допоможе нам зрозуміти апофатизм православного богослов'я з антропологічної й психологічної точок зору. Апофатизм можна зрозуміти як нездатність розуму (*dianoia*) прямо осягти Бога. Це означає, що будь-які раціональні визначення Його природи не є адекватними, тобто раціональна концепція істини неможлива.

На противагу «*dianoia*», «*pous*» існує за допомогою прямого збагнення істини. Предмет його ведення не просто перебуває поза ним самим. Він не має справи із причинами й наслідками й не вибудовує чіткого логічного ланцюга; він, скоріше, осягає істину через якесь внутрішнє бачення.

Розум здійснює раціональне, або спрямоване на об'єкт, мислення, засноване за законами логіки. Розум улаштований так, що він не в змозі осягти ні внутрішньої сутності (*логоси*) явищ, ні Божественного. Щоб удосконалити свою здатність до духовного збагнення *логосів* тварних речей, розум потребує допомоги «*pous*», який, згідно з Максимом Сповідником, є «органом мудрості» й «духовного бачення». Для цього людині потрібно не вправлятися в логічних здібностях розуму, а вдосконалювати духовне життя, що передбачає розвиток здатності до *споглядання*, внутрішньої зосередженості й концептуальної інтуїції. Споглядання покликане вивести уважну душу за межі «видимості» почуттєвих речей і збагнених сутностей, щоб «побачити» за ними *логоси* речей й ідей, де сам *Логос*, за Діонісієм Ареопігітом, з'являється як «порядок і розумність» у світі [13, с. 62].

Більш того, логічний підхід до переходу від дискурсивного мислення до природного споглядання можна продемонструвати й дискурсивно, бо він є сходженням від «тварного світу» до його основ, виявленим в «інакшості» цього світу. Проблема взаємин між богослов'ям і наукою полягає в тому, яким чином раціональною мовою виразити знання, що лежить за межами досвіду, заснованого на реаліях «тварного світу» й отриманого за допомогою органів відчуття або за допомогою розуму, з використанням при цьому концепцій, які встановило раціональне мислення всередині цього світу. Мета тут полягає не в тому, щоб заявити, що раціональне мислення у всій повноті може осягнути «нетварне». Ні, мета тут набагато скромніша: вона скеровує розум до того, що лежить за його межами, що для нього є новим й не можна осягнути звичайними засобами. Таке посередництво між світом, де наука є ефективним методом пізнання, і «нетварним світом» Божественного, є «тим засобом, за допомогою якого відбувається трансцендентальний зв'язок з Богом» [10, с. 79].

Отже, посередництво між наукою й богослов'ям можна трактувати як пошук трансцендентальних зв'язків із Богом у межах раціонального мислення, розпочатий таким чином, що розум працює на межі, навмисно виходячи за власні кордони й підходячи до парадоксів або антиномій, які вказують на «інакшість» самого розуму, а

також «інакшість» онтологічних відносин, які розум намагається встановити. У цих спробах розум оперує дивними поняттями, конституція яких двоїста: з одного боку, їх створює раціональне мислення, укорінене в цьому світі; з другого, – оскільки ці спроби спрямовані вбік Бога, вони за своєю сутністю відкриті, бо по той бік «земних концепцій» не існує ніяких логічних обмежень. Ця незбагненна земним розумом нескінченна «розумоосяжність» Божественного змушує розум «замовкнути», тому що збагненні сутності стають нераціональними або, точніше, надраціональними; розум вступає у світ *вченого незнання*: він знає, що знає щось, але не може виразити те, що знає. «Пізнання Бога є незнання», – наголошує Григорій Нисський, через що особистість спрямовується за межі почуттєвого та «розумоосяжного» [13, с. 325].

Посередництво між богослов'ям і наукою вимагає використовувати філософську мову, але не як вищу здатність розуму, що перевершує як богослов'я, так і науку, але, скоріше, як інструменту для вираження розбіжностей і подібності між ними. Якщо богослов'я й науку розглядати крізь призму абстрактних філософських визначень, то вони утворять дві різні, але співвідносні між собою онтологічні системи. Якщо просто сказати, що філософське вираження богословських поглядів можна охарактеризувати як онтологічний дуалізм, це не забере значення богослов'я у всій повноті, оскільки Бог, хоча й трансцендентний світу, все-таки виражає свою волю, перекидаючи міст через прірву між собою й світом задля того, щоб люди його пізнали. Трансцендентність Бога означає його іманентність світу, хоча буття Бога в самому собі завжди буде прихованим від нас і таємничим. Отже, не існує простої філософської формули для того, щоб описати відносини між Богом і людством, між Богом і світом.

*Висновки.* Отже, проблему відносин між богослов'ям і наукою, розглянута з погляду православної традиції, не можна описати спрощено, наприклад, як: «Чи сумісні наука й богослов'я?» або «Чи перебувають вони в згоді?». Діалог між богослов'ям і наукою вимагає створення богословсько-наукового, інтелектуального контексту, який можна визначити як обопільна взаємодія науки й богослов'я без їхньої взаємної асиміляції.

Епістемологічна формула посередництва між наукою та православним богослов'ям, яку запропонував автор, заснована на визнанні того факту, що сфера богослов'я як когнітивного вираження віри в Бога ширша, ніж сфера науки, яка досліджує фізичний всесвіт як складову частину «тварного» світу. Ось чому посередництво між наукою й богослов'ям – це фактично невід'ємний складник неподільного досвіду вдосконалювання особистості як прилучення до світу й до Бога.

Очевидно, надія на остаточне рішення проблеми «наука – релігія» за допомогою методологічних декретів є ілюзією. Все свідчить про те, що ми «приречені» на діалог, у якому як наука, так і богослов'я, зберігаючи свою власну автономію (методи, дані, мову, досвід), намагаються висвітлити незмінні, хоча постійно нові, найважливіші питання, що стосуються світу й людини.

Методологічна рефлексія про досвід і зміст віри, а також про предмет релігійного християнського досвіду – це завдання богослов'я. Але живе богослов'я повинне брати до уваги наукові й богословські подання. Наука є одним з найбільш

важливих *loci theologia*. Йдеться не про те, щоб богослов'я приймало всі, навіть найбільш обґрунтовані наукові теорії за базу для формулювання положень релігійного характеру. Навпаки, завдання полягає в тому, щоб наукові проблеми розглядали як проблемні ситуації для богословської рефлексії й щоб з богословської перспективи висунути питання: чи можна краще зрозуміти результати науки, якщо помістити їх у більш широкий простір, який включає богословську точку зору.

Література:

1. Клеман О. Отблески света: православное богословие красоты. – М., 2005.
2. Мольтман Ю. Наука и мудрость: к диалогу естественных наук и богословия. – М., 2005.
3. Барбур И. Религия и наука: история и современность. – М, 2000.
4. Пикок А. Богословие в век науки: модели бытия и становления в богословии и науке. – М, 2004.
5. Полкинхорн Д. Наука и богословие: введение. – М, 2004.
6. Хеллер М. Творческий конфликт: о проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. – М., 2005.
7. Виолек С. Рациональность веры. – М., 2005.
8. Левитов П. Природа религиозной веры и отношение ее к знанию // Вера и Разум. – Х., 1902. – Т. 2, ч. 2; Липницкий П. Вера и знание // Вера и Разум. – Х., 1889. – Т. 2, ч. 1; Липский Н. Вера и знание // Вера и Разум. – Х., 1914. – Т. 1; Смыслов Г. Г. О взаимных отношениях христианской веры и знания // Вера и Церковь. – М., 1900. – Кн. 3.
9. Левитский С. Д. Дарвинизм и нравственный прогресс // Богословский вестник. Московская духовная академия. – Сергиев Посад, 1898. – Т. 3. – № 9; Кожевников В. А. Преобладание научного сомнения в современном неверии // Богословский вестник. Московская духовная академия. – Сергиев Посад, 1911. – Т. 2. – № 5; Гдешинский П. С. Наука без религии // Вера и Разум. – Х., 1912. – Т. 4; Говоров С. Эволюционная теория в применении к наукам о нравственности // Вера и Разум. – Х., 1889. – Т. 2, ч. 1; Липский Н. Научно-техническое миропонимание и этика // Вера и Разум. – Х., 1900. – Т. 2, ч. 1; Тихомиров П. Научное и философское значение эволюционной теории // Вера и Разум. – Х., 1899. – Т. 2, ч. 1; Беляев А. Д. Эволюционизм перед нравственным судом христианства // Вера и Церковь. – М., 1900. – Кн. 2.
10. Нестерук А. Логос и Космос: богословие, наука и православное предание. – М., 2006.
11. Клеман О. Смысл земли. – М., 2005.
12. Евдокимов П. Православие. – М., 2002.
13. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. – М., 1994.

УДК 130.2

Чмихун С. Є.

## СВІТИ ЗНАННЯ Й НОВІ ВИПРОБУВАННЯ СТРОГОСТІ НАУКИ

*Знание есть не только и не столько индивидуальный феномен, сколько результат деятельности множества людей. Развитие научного знания обусловлено социальными причинами. Мы указываем на феномен социального коллективного знания, которое существует независимо от отдельного индивида и определяет интеллектуальное и социальное развитие индивида в его активной познавательной деятельности.*

*Ключевые слова: феномен коллективного социального знания.*

*This article is about knowledge which is not only and not so much an individual phenomenon as the result of activity of many people. It's interesting to mention that we observe this both in terms of generating new ideas and their ostracizing if these ideas are "out of time". In turn, it allows us to say that knowledge creates a special world produced by collective efforts and aspiration. We single out the phenomenon of collective knowledge that exists independently from an individual and defines the intellectual development of a person due to his knowledge-seeking activity.*

*Key words: two worlds of knowledge, individual, collective worlds.*

Напевно, ніхто нині не сумнівається, що виникнення й розвиток наукового знання так чи інакше зумовлено соціальними чинниками. Знання є не тільки й не стільки індивідуальним феноменом, скільки результатом діяльності безлічі людей. Цікаво відзначити, що це спостерігаємо як у плані продукування нових ідей, так і в плані їхньої заборони або осміяння, якщо ці ідеї «не до часу». У свою чергу, це дозволяє нам говорити, що знання створює особливий світ, продукований колективними зусиллями й прагненнями людей. Ми вказуємо на феномен колективного знання, що існує незалежно від окремого індивіда й визначає інтелектуальний розвиток особистості за її активної пізнавальної діяльності. Можна говорити, щонайменше, про два світи знання – індивідуальний і колективний.

Мета пропонованої статті – розкрити такі положення:

– особливістю сучасного розвитку природознавства є вихід на межі застосовності канонів класичної ньютонно-картезіанської парадигми, вимога перегляду принципів, здатних стати підґрунтям для формування нової парадигми;

– у побудові принципово нової операціональної картини філософія набуває відомої ще з часів Античності ролі аналітичного стабілізатора й координатора ідей, оскільки філософія здатна експлікувати поле-простір сенсу, що стає полем діяльності категорій реальності, яку відкрили сучасні фізики;

– збільшується масштаб соціальної функції знання як здатного стати своєрідним індикатором готовності (або не готовності) суспільства прийняти ту або іншу роль знову відкритих галузей реальності.

Думку про складну структуру знання було усвідомлено ще в античній філософії. Відомо, що Платон, осмислюючи проблему знання, висунув тезу про існування



---

особливого світу ідей, які втілюють в собі дійсне знання, на відміну від поглядів людей, що не є знанням. Наблизитися до ідеального світу істини може далеко не кожний. Тільки *істинні* шукачі з піднесеною душею здатні наблизитися до світу *справжнього* знання. Ми звертаємо увагу на те, що в подальші століття центральною проблемою філософії залишалося питання про співвідношення свідомості й буття – так зване питання філософії. Інакше кажучи, упродовж більш ніж двох тисяч років, аж до ХХ століття, філософи опікувалися переважно проблемою співвідношення суб'єктивного світу людської свідомості й об'єктивного світу природи – фізичного світу.

Під впливом розвитку математики й комп'ютеризації сучасності виникла потреба наукового, системного аналізу двох світів знання – суб'єктивного й об'єктивного. Найдетальніше й аргументовано з позицій раціоналізму обґрунтував необхідність розрізняти суб'єктивний й об'єктивний світи знання Карл Поппер наприкінці 60-х років минулого століття. Нагадаємо, що К. Поппер розрізняв три світи: фізичний світ (Світ 1), в існуванні якого він не сумнівається; далі Світ суб'єктивного стану нашої свідомості (Світ 2), а в тісному зв'язку зі свідомістю в цей світ входять і набуті нами знання; і третій світ (Світ 3), у якому знання містяться як особливий найважливіший елемент, що існує об'єктивно, поза людиною [1, с. 440–441].

Необхідно звернути увагу на те, що об'єктами третього світу К. Поппера («мешканцями») є не тільки ідеї, проблеми й теорії, але й речовинні витвори людської праці, у яких утілено колективну людську думку. Навіть якщо ми приписуємо якому-небудь ученому народження нової ідеї, теорії, інженеру – винахід нового приладу або інструменту, засобу пересування, то однак усе нове – теоретичне або матеріальне – за уважного епістемологічного аналізу виявляється результатом безлічі теоретичних зусиль часто невідомих людей. Ці люди або жили раніше, або відіграли роль імпульсу, помічника в становленні нових принципів, залишившись при цьому невідомими.

Є ще один важливий чинник для того, щоб зробити життєздатною ту або іншу ідею, теорію. Це готовність суспільства вітати ту або іншу думку, ідею. Це може бути і певний рівень економічного (технологічного) розвитку, а може бути – рівень розвитку суспільної свідомості. Сьогодні Світ об'єктивного знання, що існує поза своїм носієм, є універсальним банком даних, з якого можна отримувати матеріал, що задовольнить найрізноманітніше допитливий, дошукувальний істини розум. Але головне питання полягає в наступному: яке саме знання є актуальним, користується попитом на сучасному етапі розвитку людства. Історія науки знає безліч прикладів, коли ідея, теорія, яку піддали ostracizmu наукові авторитети, через якийсь час раптом ставала необхідною й одержувала популярність і численних прихильників.

Однією з новітніх інновацій філософії й природничонаукового знання ХХ століття виявилася ідея онтологічної багатовимірності Космосу й людини. Довгий час її розробляли переважно у філософській і релігійній системах знання. Проте в останні десятиліття минулого століття досягнення у фізиці мікросвіту (передбачувана багатовимірність елементарних частинок, теорія фізичного вакууму) і серйозний

вплив, який чинила філософська метафізика на теоретичний пошук представників природничонаукового знання, примусили теоретиків науки переосмислити традиційні уявлення про людину як однорідний чотиривимірний просторово-часовий континуум. Цікавим і гідним серйозного аналізу феноменом процесу переосмислення принципів класичної науки стало звернення під час пошуку до джерел езотеричного знання й переоцінення ролі та місця свідомості як явища до залучення її в операціональну картину світу й ЕІ-рівнів (енерго-інформаційних рівнів) Всесвіту [2; 3; 4].

Нове наповнення таких наукових понять, як «вакуум», «інформація», «енергія», «простір», відіграло в цьому переосмисленні провідну роль. Ідея багатовимірної онтології одержала додаткові аргументи і з боку міждисциплінарної енерго-інформаційної концепції [5], що інтенсивно розвивається й у якій явища та об'єкти природи розглядаються в тісному зв'язку з різними інформаційними й енергетичними процесами, тобто процесами, що становлять прихований, ноуменальний бік об'єктивної фізичної реальності. Реальність, у свою чергу, постає як пізнавана через свідомість як категорію фізики та філософії. Було запропоновано й аргументовано постулат про існування об'єктивної залежності, взаємозв'язку об'єкта й суб'єкта в процесі спостереження. Наприкінці ХХ століття ідеї К. Поппера про три світи знання піддалися серйозному перевірненню й одержали нове звучання. Виявляється, крім традиційного гносеологічного прийому, що має на увазі обов'язкове дистанціювання об'єкта й суб'єкта, існує ще й спосіб, який припускає ототожнення суб'єкта й об'єкта.

Необхідність перегляду ньютонівсько-картезіанської природничонаукової парадигми на сучасному етапі розвитку науки продиктовано безпосередньо логікою розвитку науки, її зростанням.

Ми знаємо, що парадигма настільки ж важлива для науки, як спостереження та експеримент. Прихильність до певної парадигми є необхідною передумовою будь-якого наукового дослідження, адже реальність надзвичайно складна й звертатися до неї в її тотальності практично неможливо.

Т. Кун уводить в історію науки поняття так званої «нормальної» науки, яка «становить собою вищою мірою кумулятивне підприємство, надзвичайно успішне в досягненні своєї мети, тобто в постійному розширенні меж наукового знання та його уточненні» [6, с. 88].

Однак ця наука не ставить собі за мету знайти новий факт або теорію. Тим не менше, нові явища, про існування яких ніхто не підозрював, знову й знову учені відкривають у ході наукових досліджень, а радикально нові теорії знову й знову винаходять, підштовхуючи до розуміння того, що ці «аномалії» є не ізольованими подіями, а тривалими епізодами із регулярно повторюваною структурою. Під час досліджень ставало все більш очевидним: розвиток навіть так званих точних наук далекий від гладкості й однозначності. В історичній перспективі наука жодною мірою не є поступовим накопиченням даних і формуванням усе більш точних теорій. Явною є її циклічність зі специфічними стадіями й характерною динамікою.

В історії науки прогресивна й реакційна функція парадигм немов чергується з непередбачуваним ритмом. Перехід від парадигми в кризовий період до нової парадигми, від якої може народитися нова традиція нормальної науки, становить

---

собою процес далеко не кумулятивний і не такий, який міг би бути здійснений за допомогою чіткішого розроблення або розширення старої парадигми. Цей процес швидше нагадує реконструкцію галузі на новому підґрунті, реконструкцію, яка змінює деякі елементарні теоретичні узагальнення в цій галузі, а також багато методів і застосувань парадигми.

Тут необхідно, на наш погляд, урахувати те, що К. Поппер, полемізуючи з Т. Куном, називав «міфом концептуального каркасу»: «Припускаю, що в будь-який довільно узятий момент ми – полонені концептуального каркасу наших теорій, наших очікувань, нашого попереднього досвіду, нашої мови. Але ми полонені не в буквальному розумінні: якщо захочемо, ми можемо вирватися з нашого каркасу, хоча він буде кращий і просторіший, і ми в будь-який момент можемо вирватися з нього знову» [7, с. 323].

У певному гносеологічному значенні зміна однієї наукової теорії на іншу під час наукової революції є не переходом від спостережуваного до спостереженого, від безмежної віри в непохибність емпіричних даних і лише – до «голих метафізичних досліджень», заснованих виключно на трансцендентальному досвіді, від вивчення свідомості як функції мозку до розуміння того, що свідомість може перебувати поза своїм носієм – людиною. Зміна однієї наукової парадигми іншою є переходом від одних онтологічних передумов явища до інших онтологічних передумов.

Наукова революція як емерджентна зміна парадигм характеризується, перш за все, відмовою від попередньої системи поглядів – координат наукового пошуку, становленням нової системи. Наприклад, згідно з ідеєю Птолемея, Земля перебуває в центрі Всесвіту, а Сонце обертається навколо Землі. Копернік стверджував, що, навпаки, Земля обертається навколо Сонця. При цьому Земля не центр Світобудови, як передбачали в попередній парадигмі, а одна з планет, які обертаються навколо центрального світила.

Відомо, що церква – найважливіший опонент Коперніка – не заперечувала математичну теорію Галілея, яка доповнювала теорію Коперніка, оскільки він сам пояснив, що вона має тільки інструментальне значення, яке є лише «припущенням», як висловився про неї кардинал Белларміно, або «математичною гіпотезою» – математичним трюком, «вигаданим для скорочення й зручності обчислення» [1, с. 291]. Це цитата з книги «Новий Органон» Ф. Бекона, у якій він критикував Коперніка. І тут для нас важливо, що предметом обговорення є питання про те, чи розкриває система Коперніка структуру Світу, чи правдоподібна вона. Питання про рівень достовірності або вірогідності тут навіть не ставлять. Іншими словами, не було ніяких заперечень до тих пір, поки Галілей був готовий діяти відповідно до лінії Осіандера, який у своїй передмові до книги Коперніка писав: «Ці гіпотези не обов'язково повинні бути істинними або хоч би правдоподібними; тобто від них потрібне лише одне – давати обчислення, що узгоджуються зі спостереженнями» [1, с. 291].

Ми знаємо також, що Галілей був готовий підкреслювати перевагу системи Коперніка як інструменту для обчислень. Але в той же час він припускав і навіть вірив у те, що вона дає справжнє розуміння світу, і для нього, як і для церкви, це було

набагато важливішим.

Однак глибшу причину заперечень коперніанської системи чітко сформулював майже через сто років після Галілея єпископ Берклі в його критиці Ньютона.

До часу діяльності Берклі коперніанська система світу перетворилася на ньютонівську теорію гравітації. Берклі дуже уважно проаналізував теорію Ньютона. І критичний розгляд ньютонівських понять переконав його в тому, що ця теорія може бути тільки математичною гіпотезою, тобто, знову ж таки, зручним інструментом для обчислення й прогнозування феноменів або явищ, але її не можна вважати істинним описом чогось реального [1, с. 292].

Цікаво відзначити, що фізики-практики трималися осторонь від філософських суперечок, які для них вже практично значення не мали. «Без будь-яких подальших філософських суперечок, не висунувши нових аргументів, інструменталістський погляд раптом став загально визнаною догмою. Сьогодні її цілком можна назвати „офіційним поглядом” фізичної теорії, оскільки його визнала більшість сучасних провідних фізиків-теоретиків (за винятком Ейнштейна і Шредінгера)» [1, с. 292].

Однак слід мати на увазі, що К. Поппер писав свою книгу, не беручи до уваги даних про нові галузі реальності, які є зараз, зокрема теорію динамічних систем.

Так представники природничонаукового знання одержали зручний інструмент, поступово, у процесі розвитку, звільняючись від впливу філософських засад у предметі дослідження.

Відзначимо: найважливіша завдяки впливу на розвиток європейського природничонаукового знання протягом чотирьох століть наукова революція в історії й названа в сучасній літературі ньютоніано-картезіанською описує навколишній світ як деяку порожнечу (тривимірний евклідовий простір), яку наповнюють тіла, що притягуються одне до одного. Тобто суб'єкт дослідження констатує факт присутності в просторі якихось певних об'єктів, що в той же час «усвідомлюють» факт існування у фізичному (плотсько-спостережуваному) світі низки інших об'єктів.

Стрибок у розвитку розуміння устрою світу й речовини зробили А. Ейнштейн і його послідовники – В. Гейзінберг, Е. Шредінгер, П. Дірак.

Найважливішим для нас є таке: теорія відносності А. Ейнштейна дозволила виявити зв'язок між категоріями простору й часу та вивести ідею про просторово-часовий континуум, визначений тензором А. Ейнштейна й пов'язаний з тензором енергії-імпульсу простими співвідношеннями.

Сьогодні ми стоїмо на порозі введення нової парадигми, постнекласичної (В. С. Степін) наукової революції, що передбачає нову операціональну картину світу. Після А. Ейнштейна з'явилися роботи з Єдиної теорії поля й ефіродинаміки (Дж. Уїллер, А. Логунов, В. Ацюковській). У них просторово-часовий континуум оголошено багатовимірним, найчастіше 11-мірним (А. Логунов), а також *речовинним*, тобто простір-час наділено фізичними властивостями – багатовимірний сфероїд Світу.

Об'єктами дослідження на сучасному етапі розвитку науки в роботах ускладнення геометрії простору-часу, окрім понять кривизни, понять «кручення простору» – торсіонних полів (Р. І. Шпильок, А. Е. Акімов) й інших спеціальних

---

ефектів, стали характеристики *речовинності*, матеріальності порожнього візуально (і навіть інструментально) простору ньютонівської парадигми, фізичні властивості простору-часу. Тобто тепер об'єктом дослідження стає не об'єкт, що характеризується наявністю конкретного «тіла», форми, властивостей речовини, з якої він складається, а динамічне середовище, у яке це тіло занурене.

Наукові революції як індикатор зміни філософських засад наукового мислення показові й стосовно еволюції наукової методології у вивченні свідомості. Найважливішою характеристикою нових ідеалів і норм нової, неklasичної науки є відмова від прямолінійного онтологізму й розуміння відносної істинності теорій картини природи, виробленої на тому або іншому етапі розвитку природознавства. Передбачено значне розширення поля досліджуваних об'єктів, що відкриє шлях до освоєння складних саморегульованих систем. Різні картини світу почали інтегрувати в єдину загальнонаукову картину світу на підставі уявлень про природу як складну динамічну систему. Тим самим створено передумови для побудови цілісної картини природи, у якій простежуємо ієрархічну організованість Всесвіту як складної динамічної єдності, що виявляється через Поля Свідомості.

Думка про існування якогось Єдиного Поля свідомості, озвучена в багатьох роботах, по суті, перетинається зі здавна відомим постулатом Платона про прихований світ ідей, що переує чуттєвому світові, ставить сучасне природничонаукове знання перед необхідністю переоцінити вплив філософських засад науки. Тільки не в сенсі повернення до старої, «передньютонівсько-картезіанської» парадигми, а в сенсі виходу з одного, застарілого, концептуального каркасу й переходу до нового, вільнішого, такого, що передбачає залучення нових онтологічних і гносеологічних принципів.

Тут необхідно зробити зауваження. Незважаючи на нашу повагу та розуміння значущості відкриттів, які зробили сучасні представники природознавства, ми констатуємо таке.

Фізики, відкривши нову галузь реальності з невідомими раніше традиційній («нормальній», за Т. Куном) фізиці властивостями, поквапилися описати за допомогою цих властивостей найскладніше, багатогранне поняття у філософії – Абсолют [3; 4], а також зв'язки й відносини у феномені свідомості. Нерозуміння значущості фундаментального філософського аргументування, філософських засад науки, часто спостережуване в подібного рівня роботах, призводить до *образного*, а не *змістовного* використання термінів і понять, що традиційно належать системам філософського й езотеричного знання. Логіка дослідження філософських засад знання взагалі й природничо-наукового зокрема свідчить, що такий підхід не може забезпечити повноцінного бачення й осмислення проблеми свідомості та структури знання, пов'язаної з нею. На наш погляд, необхідно зрозуміти: використання у своїй практичній діяльності таких термінів і визначень, як «Тонкий світ», «Абсолют», «Надсвідомість», щонайменше передбачає серйозний аналіз і залучення тієї категоріальної логічної сітки, до якої ці категорії прикріплені у своїй «рідній» системі знання. Дистанція між змістовним аспектом філософії й природничонауковим знанням, що з часів тріумфу ньютонівсько-картезіанської парадигми існує довгий час,

приводила лише до того, що використання філософських понять, наприклад у фізиці, було лише ілюстрацією загальної ерудиції дослідника. Нам здається, що робота з новими теоріями через високий рівень абстракції понять, у них запроваджуваних, перетворилася частково на новий вид діяльності, у першу чергу через складність модельного подання концепцій. Один із засновників сучасної фізики, Х. Юкава констатує наявність у цій науковій галузі «різкого розриву між теоретичними поняттями та інтуїцією і здоровим глуздом» [цит. за: 8, с. 25]. У такій ситуації фізик перетворюється на деякий майже автоматичний механізм, який «...годиться лише на те, щоб турбуватися про узгодження або розбіжність між експериментальними результатами, одержаними на великих машинах, і, одержаними тільки в результаті дуже абстрактних математичних міркувань» [цит. за: 8, с. 25]. Виникає ситуація, коли виявлення творчого характеру природничо-наукових досліджень, фізичного знання ускладнюється і, цілком можливо, перебуває під загрозою якщо й не розвиток її самої, то, скоріше за все, її автономності. Це вірогідно, якщо, звичайно, інтуїція не отримує додаткової опори всередині самої фізичної теорії.

Використання в сучасній науковій літературі символіки, понять і визначень систем філософського й езотеричного знання видається нам серйозною проблемою. Нове природничонаукове знання в черговий раз намагається дати своє розуміння відкритих галузей реальності як зручну систему для обчислення. Але розуміння можливості свідомості як функціонального явища Світобудови, що існує поза своїм носієм – людиною, залучення свідомості в операціональну картину світу разом зі світом фізичних об'єктів, знищує межу між Світами 1 і 3, примушує сприймати світ фізичних об'єктів тільки у зв'язку із суб'єктивним рівнем розвитку свідомості дослідника, суб'єкта знання.

Попперовській Світ 3 сьогодні становить собою континент знання, що стійко розвивається й поповнюється новими об'єктами («мешканцями») та оточений океаном незвіданого. Світ об'єктивного знання (за традицією нормальної науки) – Світ 3 та індивідуальної свідомості – Світ 2 взаємодіють один з одним безпосередньо через Світ інформаційного простору (Світ 4?), що становить собою, у свою чергу, динамічну систему, яка розвивається і залежить від готовності (або неготовності) колективної свідомості приймати або не приймати характеристику конкретного об'єкта. Мешканці Світу 4 – це, напевно, різноманітні форми спілкування, форми подання та засвоєння знання, відомі в історії знання. Це особливий світ, у якому, більш ніж імовірно, може проростати й розвиватися людська думка, прозріння якої самим ходом історії поповнюють число мешканців стійкішого Світу, а саме мешканців об'єктивного знання – Світу 3. Як би не завершилася наукова революція, що відбувається сьогодні на наших очах, імперативним положенням К. Поппера про світи знання загрожує сама логіка природничо-наукового знання, що розвивається.

Література:

1. *Поппер К.* Логика и рост научного знания. – М., 1983.
2. *Пономарев Б. П.* Сознание как основа единства мира // Сознание и физическая реальность. – 2001. – Т. 6. – № 6.

3. Чувин Б. Т., Дорогина Н. П. Мышление и сознание человека (философский, психофизиологический и этический аспекты) // Сознание и физическая реальность. – 2001. – Т. 6. – № 2.
4. Шипов Г. И. Теория физического вакуума: Теория, эксперименты и технологии. – М., 1996.
5. Шулицкий Б. Г. Концепция энергоинформационного мира // Сознание и физическая реальность. – 2001. – Т. 6. – № 6.
6. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. – М., 2003.
7. Поппер К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней / Кун Т. Структура научных революций. – М., 2003.
8. Романовская рациональное обоснование вненаучного // Вопросы философии. – 1994. – № 9.

УДК 340.12

Тимченко О. П.

## ВПЛИВ АНТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ КЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ НА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО МЕТОДУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ДІАЛЕКТИКИ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА

*В статье анализируется влияние античной парадигмы рациональности, ее эволюции на формирование философского метода экзистенциальной диалектики Николая Бердяева. Показано, что античная парадигма классической рациональности привела Бердяева к выводу, что философская логичность должна быть раскрыта не в трансцендентальной форме, а в форме экзистенциальной диалектики.*

*Ключевые слова: истина, метод, экзистенция, рациональность, диалектика.*

*Influence of ancient paradigm of classical rationality and its evolution on Berdyaev's philosophic method of existential dialectics are analyzed in the article. There is showed that ancient paradigm of classical rationality lead Berdyaev to the conclusion that philosophical logics must be not in transcendental form, but in form of existential dialectics.*

*Key words: truth, method, existence, rationality, dialectics.*

Проблему методу як шляху філософствування і зараз, на початку третього тисячоріччя, знову сприймають як досить актуальну. Пройшовши за останні два з половиною тисячі років цілу низку етапів, вона з особливою гостротою постала на порядку денному в епоху кризи класичного раціоналізму, у ХІХ столітті. У ряді різноманітних рішень, запропонованих у межах альтернативної постмодернізму установки, особливе місце займає екзистенціальна діалектика Миколи Бердяєва.

Реалізуючи завдання реконструкції філософського методу, який запропонував Бердяєв як можливий шлях подолання кризи «класичної раціональності», необхідно показати ті міркування автора екзистенціальної діалектики, що спонукали його взятися за створення цього методу. Ці міркування базуються, насамперед, на аналізі генезису й сучасного стану західної думки – тієї європейської філософії, до магістральної лінії розвитку якої мислитель відносив російську. Роботи Хомякова і Киреевського, знавців західної філософії й у той же час слов'янофілів, спонукали Бердяєва погодитися, що розвинута мова православної церковності глибоко пов'язана із грецькою культурою. Для Бердяєва очевидно, що спільні давньогрецькі джерела ріднять культуру Росії і Західної Європи, а більшість проблем, які сприймають як філософсько-релігійні, обидві культури отримали в спадщину від перших століть християнства з його непростим й одночасно досить тісним зв'язком з античністю. В античності вбачає російський філософ джерело філософії як певної, принципово проблемної сфери: «Культура антична, не тільки найбільша з культур, але і вічне джерело будь-якої культури» [1, с. 371]. Її проблемність змінювалася в часі, залежала від регіонального контексту, але перші античні формулювання завжди жили



європейську думку, залишаючись для неї, з одного боку, зразком міркувань, з другого – джерелом невідповідностей і перекручувань, що виявилися пізніше.

Російська релігійна філософія кінця XIX – початку XX століть не випадково отримала назву «російський ренесанс»: у цей час відроджується інтерес до античності як зразка всієї європейської культури, у ній убачають чистоту філософського бачення, здатного дати рецепт порятунку культури, що гине перед обличчям тотальної кризи.

Бердяєв звертається до філософського методу античності ще й тому, що саме вона породила здатність, названу логосом, розумом [8, с. 391]. Російський філософ стверджує, що джерела кризи сучасної культури потрібно шукати не в безбожництві й аморальності, а в самозміні логосу, який перетворився на раціональність сучасного позитивізму.

Шлях такої самозміни і є шлях європейської філософії в останні дві з половиною тисячі років, ті «методологічні кола», якими рухалася самосвідомість європейської культури весь цей час. Відповідно, для виявлення точки, що визначила рух Європи до сучасного кризового стану, необхідно простежити весь шлях розвитку філософії, співвіднести його результати з його ж джерелами й у такий спосіб реконструювати спочатку знайдену, але потім утрачену модель розуміння.

На думку Бердяєва, філософи ведуть діалог безупинно і «на рівних» протягом всієї історії культури. Підстава цієї думки – те, що філософствування означає духовний процес, який виходить за межі тимчасового (в історичному й космічному розуміннях) існування. У цьому розумінні міркувати про Платона – значить міркувати з Платоном, піднімаючись до його рівня.

Якщо говорити про Європу, то людство виразно «пам'ятає» себе саме з часів античності. Не тільки наявність писемності, але й можливість прочитати, розуміючи збережені тексти, – це дозволяє розглядати античну Грецію як безсумнівне джерело європейської філософії – культури.

Саме тут, на грецькому ґрунті, здійснено відомий перехід від міфу до логосу, від священного слова-оповідання – до розумного слова-звіту. Міфологічна невиразність сприйняття змінюється чіткою визначеністю пізнавального питання: замість «хто усе породив» – «з чого усе почалося» і «з чого усе складається». Міф і логос, щоправда, ріднить вихідний інтерес з першоосновою, однак неважко помітити різницю в постановці питання про нього. Міркуючи про першооснову, грецька філософія знайшла її в слові, логосі.

Логос – насамперед «розумне слово». Слово не як проста розмовна одиниця, одиниця спілкування, а, перш за все, одиниця розуміння. Можна сказати, що слово – це та реальність, у якій живе людині, «яка бачить не перетин кривих, а гілки дерева» [6, с. 37]. Логос має визначеність, у якій, власне, і полягає його розумність. Визначеність, відповідно до уявлень древніх греків, – це те, що протистоїть хаосу. Можливо, як вважає Бердяєв, греки трактували як хаос так званий «не виявлений Абсолют» – божественну волю, «яка не розгорнулася для людини», нескінченність, що «закрита» для розуміння через свою несумірність з людиною і вольову відчуженість від нього [5, с.65]; те, що даоси позначили як «дао, що не має імені». Абсолют, що відкривається, є визначеністю; при цьому він не втрачає свого атрибута

нескінченності; визначеність – його образна «модифікація», яку здатна сприйняти людина.

Ще одна особливість логосу – це його спорідненість зі звітністю. Логос – звіт, здатність зафіксувати в пам'яті подію зустрічі зі «смысловим ядром». Адже людина не може довго втриматися у смысловому полі через його велику напругу. Однак давати звіт про цю зустріч необхідно, інакше розуміння вислизає безслідно. Логос також є рахунком. Розум заснований на розсудку структурності, числових співвідношень, на здатності все розкласти по полицях.

Логос, таким чином, як і космос у природі, протистоїть хаосу, але вже не в природному, а в людському, духовному, логічному вимірі. Логос є визначеністю на противагу невизначеності, красою – на противагу гидоті, добром – на противагу злу. Логос є реалізацією свободи: безумна або нерозумна людина (навіть тимчасово, як наприклад, гераклітівський п'яниця) залежить від природи, вона позбавлена власне людського виміру, здатності приймати розумні рішення, тобто бути вільною. Властивість людини бути людиною, таким чином, збігається з її розумністю – наявністю логосу як визначеністю. Отже, головна особливість давньогрецької філософії – її настанова на логічність [7, с. 35].

Поряд з континуальністю мислення, що не розділяє себе на суб'єкт і об'єкт, в античності наявна настанова на принципову парадоксальність. Тут, по суті, вперше чітко поставлено проблему співвідношення образу (за Парменідом – «уявлення») і мислення. Образ, на відміну від «голої» смылової структурності мислення, має плоть. Фізична «ілюзія» виявляється неминучою супутницею, тінню філософії. І це потребує від чесного, відкритого розуму аналізувати фізичну реальність з не меншим старанням, ніж онтологічні глибини. Саме з цією особливістю античного методу пов'язана структурна єдність науки і філософії. За всієї розмаїтості позицій, що існували в античності щодо цього питання, цілісність мислення тут не ставлять під сумнів. Більш того, вона обумовлена методично. Тому і доречно, на думку Бердяєва, закликавши на допомогу творчий акт оцінки, простежити внутрішню логіку античного способу мислити – для того, щоб зрозуміти, як краще рухатися до істини [4, с. 11–17].

Для античності спільним місцем є позиція, відповідно до якої шлях пізнання є шляхом самозміни людини. Не випадково Сократ казав про тотожність знання й чесноти: онтологічне знання має зобов'язальний характер – розуміючи істину, не можна жити, не погоджуючи з нею своє життя. Надзавданням філософії стає спроба відстежити, що відбувається при цьому з людиною, «побачити зір», як висловився Платон.

Для античності закони філософії не є загальними законами науки. Філософія має справу з внутрішнім описом розкриття істини людині. Лише через значний час цей процес ідентифікували як пізнання в сучасному розумінні цього слова. Мета філософії – істина як така. Наука ж звертає свій погляд до істини, пов'язаної із речами. Але речі – це не окремий випадок ідеї; вони, скоріше, її інобуття. Дві сторони пізнавальної діяльності, таким чином, співвідносяться не як загальне і часткове; вони скоріше взаємно доповнюють одна одну.

Перераховані вище особливості античної філософії – орієнтація її методу на синтетичність, логічність, континуальність, принципова парадоксальність, відкритість і цілісність мислення разом із твердженням зобов'язального характеру філософського знання – Бердяєв сприймав як певний зразок філософствування загалом. Саме ці параметри він вважав необхідними для екзистенціальної діалектики як філософського прориву від вмираючої філософії об'єктивації до «нового середньовіччя» [3, с. 412].

Твердження Бердяєва про те, що його філософія починається з волі, розгортаються саме в плані наявності цих методологічних позицій, з обґрунтуванням необхідності особливої процедури «екзистенціального уточнення понять». Бердяєв підкреслює, що він нічого не відкриває, тобто не формулює нічого нового. Все вже було сформульовано, переважно – греками. Але проблемою залишається відкрити все це для своєї власної свідомості [2, с. 401].

Таким чином, в античну епоху відбувається усвідомлення розкриття самосвідомості людини. Це – відправний пункт усієї подальшої європейської моделі культури. Саме тому вона стає зразком, що постійно вимагає в рамках цієї культури все нового повернення до своїх вихідних настанов. Античність конкретизує самосвідомість як міф, виявлений в логосі, – обчислений, структурований, зрозумілий і застосований до подій своєї особистої духовної біографії.

Античний метод принципово не протиставляє протипоставлені пізніше суб'єкт і об'єкт; не розводить назавжди світ і людину, свідомість і буття. Цей метод побудовано на визнанні єдності істоти й існування, дії і думки. Тому справжнє пізнання він розцінює як таке, що має справжню силу, а вивчення існування прирівнює до самовдосконалення. Перераховані риси екзистенціальна діалектика розглядає як визначальні, беручи їх на озброєння для розроблення своєї «нової» філософії.

Однак є риси, які, на думку Бердяєва, залишаються специфічними для історичного минулого і не можуть бути перенесені з античності в нову модель раціональності. Це субстанціальний характер буття, на якому побудовано не тільки фізику, але й онтологію греків, неприйнятний через те, що він стверджує статичну модель розуміння процесу розвитку; а також ідея принципової окремоті людини від божества [7, с. 304, 314].

Середні віки, що настали після античності, Бердяєв, на відміну від багатьох його сучасників, аж ніяк не вважав темним часом застою, навпаки, це час найбільшого розквіту культури, нечуваного в історії людства піднесення мистецтва, архітектури, філософії. На думку мислителя, середньовічна філософія – геніально втілене поєднання пошуку істини з усвідомленням її справжнього існування. У той же час середньовічна філософія залишається історичною формою філософствування, і з цим пов'язана, у тому числі, і її методична обмеженість. Відповідно, філософія нинішнього часу, на думку Бердяєва, повинна бути своєрідним поверненням до середньовіччя, що враховує його досвід переосмислення розроблених у цей час підходів [3, с. 410, 430–437].

Бердяєв підкреслює, що його власна філософська позиція – персоналізм – могла виникнути лише на базі християнства. Саме християнство вперше висуває

повноцінний принцип особистості, який побудовано на твердженні, що «дух не генералізує, а індивідуалізує». Така постановка питання невідома давньогрецькій філософії. Основне розуміння особистості як унікальної форми універсального доповнено в середньовічній філософії вимогою трансцендування. Тут Бердяєв цитує слова Августина, якого вважає першим екзистенціалістом: «Бог більш глибоко всередині мене, ніж я сам».

Розвиваючи думку, російський філософ позначає цей процес, що відбувається «у самій глибині існування», як «іманентний вихід до трансцендентного», без якого немає людини саме як людини. Цей вихід і є одкровенням. На відміну від Фоми, як продовжує Бердяєв, Августин розглядає людину «не тільки як природну істоту»; екзистенціальне бачення припускає, що людину розглядають як «символ іншого»: будучи частиною природи, вона свідчить своїм існуванням про інший, духовний вимір [10, с. 40–62].

Бердяєв зауважує, що в розміщенні акцентів, у виборі пріоритетного інтересу християнська філософія почасти звертається до методичної парадигми доелліністичного періоду. Християнська філософія – не просто спосіб вдало «вписатися» у дійсність, вона – «сходинки до Бога», шлях до першооснови, тепер уже безсумнівно особистої і безсумнівно існуючої.

Бердяєв не поділяв досить типове в наші дні прагнення ототожнити філософію з діяльністю розуму, а релігійність – з діяльністю почуттів, визначаючи релігійність як принципово позараціональну діяльність; а раціональну діяльність, у свою чергу, зводив до об'єктивацій того чи іншого роду. Філософ розумів раціональність інакше: для нього вона збігається з Логосом, а не з новоєвропейським раціоналізмом [7, с. 35]. Звідси – його вимога ґрунтовного перегляду всіх філософських понять, включно з поняттям релігійності. Такий перегляд дозволяє встановити, що релігійна філософія не тотожна фанатизмові. Релігія – поєднання духовної практики («благочестя») з інтелектуальним пошуком істини («міркування», «філософія», «духовне пізнання»). За Бердяєвим, особливістю духовного пізнання є те, що «пізнання духовного життя» і є «саме духовне життя» [6, с. 34]. Це означає, що філософія споконвічно релігійна за своєю спрямованістю.

Тема порівняння сучасної ситуації із середньовіччям у методологічному аспекті – це тема принципової парадоксальності як особливості релігійного мислення. Християнська релігійність не лише припускає, як античність, але вимагає оголити буттєві парадокси [6, с. 51]. Апофатичний, побудований шляхом відмови від будь-якого судження опис істини тут парадоксальним чином поєднується з катафатичним, позитивним її описом.

Середньовіччя, яке багато працювало з догматикою, показало всю складність і суперечливість «прямого бачення» Істини. Так, сама постановка богословських питань часто відбувалася в рамках ересей, тому що «позитивне» богослов'я часто не має глибини й напруги формулювань, яких тут вимагають. Так, наприклад, продумування тих або інших богословських проблем часто вело до вироблення двох прямо протилежних точок зору. Бердяєв думав, що монізм і дуалізм у розумінні «природи Христа» – це дві крайнощі, що доповнюють одна одну. Одна без одної, у

випадку якщо вони не становлять антиномію, ці крайнощі є еретичними [10, с. 59, 139–144].

У той же час, розмірковуючи про історичне середньовіччя, Бердяєв підкреслює ті його риси, що обмежують розуміння Бога «статичною моделлю». Це, насамперед, дуалізм томізму, що розглядає людину як щось позадуховне за своєю суттю. Фома, як вважає Бердяєв, пристосовує Аристотеля до християнства, додаючи до його душевно-тілесної структури дану по благодаті духовність. Подібне «теологічне приваблювання», на думку Бердяєва, намагається навернути людину в рабство – не Богові, а ідеї Бога. Але Бог – не ідея, Він – «шлях і життя», і в цьому розумінні – Істина [5, с. 59, 73].

Те, що істина, воля, Бог – динамічні, тобто перебувають у творчому розвитку, означає, що розуміння, яке супроводжує в людині ці синоніми, не може бути раціоналізацією, тобто спробою побудувати формально несуперечливе судження, що базується на законі тотожності. Таке розуміння повинне бути філософською експресією, описом релігійного, духовного, досвіду. Така специфіка екзистенціального методу: «До екзистенції не можна прийти, можна лише вийти з неї» [10, с. 9, 36–37; 6, с. 105].

Таким чином, для екзистенціальної діалектики Бердяєва філософська методологія середньовіччя мала такі переваги: визнання релігійного характеру філософії, визнання за істиною живого, конкретного й особистого існування, визнання досконалості Бога, Христа; пізнання виконує ті ж етичні завдання, що й у греків, однак одержує компас, за яким його орієнтує віра; усвідомлення існування процесу богооткровення, що історично розгортається, в якому Бог входить до історії і повідомляє зміст її руху; розгорнуте дослідження принципу особистості та його зв'язків із проблемою універсального й індивідуального; дослідження проблеми церковності як містичного цілого, що має свою соціальну проекцію; розроблення ідеї соборності як екзистенціального спілкування людей з Богом і між собою в плані екзистенціальної зустрічі з Богом; обґрунтування принципу парадоксії й апофатики як необхідної умови міркувань про духовні процеси.

У той же час Бердяєв відзначав обмеженість середньовічної філософії як історичної форми християнства. Не надто вдало, на думку мислителя, середньовічна філософія розуміла людину, залишаючись у полоні натуралізму й відриваючи людину від її онтологічної батьківщини. У середньовічній філософії людину визнали як душевно-тілесну, але не духовну істоту, яка має потребу в благодаті не як у зустрічі з Богом, а як у милицях, спущених з неба на мотузочці. Бога, як і раніше, часто розуміли як субстанцію, тобто статично: Він часто виступає як ідея, поняття, у рабстві в якого слід бути людині. На думку Бердяєва, ідея влади Бога, заснована на страху, – одна із найбільш помилкових ідей середньовічного християнства. До негативних рис методу середньовічної філософії також належали утвердження як методичного принципу вчення про Промисел і пов'язана з ним поява елемента заданості у вченні про людину; людину дедалі менше розуміли як вільну істоту, угодну Богу.

По суті справи, у цьому логічному контексті знову виявляється статична модель

розуміння істини (за аналогією зі статикою фізичного світу) [10, с. 18–21]. І відразу ж виникає нахил у бік наступної, новоєвропейської методичної парадигми: якщо істина є задана, об'єктивована – то її втілення потребує надійного інструменту. Розум, таким чином, має бути переосмислений як ненадійний інструмент, який через здатність до саморозвитку може удосконалюватися й ставати більш надійним.

Загалом християнська філософія, на думку Бердяєва, є однією з найбільш удалих моделей філософствування, незважаючи на всі її недоліки. Головне тут – її персоналістичність і релігійність, причому для самого Бердяєва останнє збігається з християнською спрямованістю.

Новий час у широкому розумінні слова бере свій початок в епоху Відродження і продовжується донині. У вузькому розумінні Новий час – це методологічний переворот у філософії XVII століття, пов'язаний з опозицією емпіризму й раціоналізму. Боротьба цих напрямків, що розгорнулася навколо проблеми досвіду і знання, – квінтесенція філософських пошуків цілої епохи. Новоєвропейська філософія загалом виглядає відходом від установок середньовіччя, що, насамперед, пов'язане з появою філософського кредо гуманізму, тобто зі зростаючим інтересом до людини і її здібностей, з посиленням дистанціювання від ідеї Бога і наростанням процесу секуляризації [3, с. 413].

Бердяєв був досить суворим до філософського гуманізму, вважаючи, що він за своєю суттю був «антиперсоналізмом»: «Коли людське стверджують як єдине і заперечують божественне, то людське починає заперечуватися і підкорятися загальному» [10, с. 49, 139]. На місце Бога намагається стати людина, замість релігії виникає антропологія, і, врешті-решт, «зникає і божественне, і людське» [10, с. 47–56].

З новоєвропейським підходом пов'язані дві сторони постсередньовічної філософії: її антропоцентризм і орієнтація на науковість. При цьому вперше в розгорнутому вигляді виникає ідея протиставлення людини як цілісної істоти не істині в її чистому вигляді, а знанню про істину. Відбувається перехід до обчислення другої похідної, що поступово витісняє і підмінює собою інтерес до істини як першооснови; у такий спосіб формулюється метод, заснований на суб'єкт-об'єктному протиставленні [4, с. 3–4].

Засновник емпіризму Ф. Бекон постає в історії філософії як революціонер, що відкрив шлях до технізації розуму і життя. З його руки починається переможний хід західноєвропейської науки, що поставила за задачу максимально збільшити комфорт і створити вільний час сучасній людині. Таке звільнення часу мало стати своєрідною дорогою до колись загубленого раю. Покладений Беконом в основу знання метод логічної індукції дає вірогідні результати, не претендуючи на повноту й цілісність істини. Такий незвичайний для середньовічної парадигми метод пізнання неминуче висував на передній план філософського пошуку проблеми гносеології, поляризуючи єдине існування на суб'єкт-об'єктне. Бердяєв неодноразово підкреслював, що не слід шукати винуватих у подібному розколенні свідомості – адже «саме буття розщеплюється», через що «людина втратила силу пізнавати буття, утратила доступ до буття і з горя почала пізнавати пізнання» [4, с. 1–10].

Другий напрямок, що репрезентує методологічний переворот XVII століття, – раціоналізм, появу якого пов'язують з ім'ям видатного філософа Р. Декарта. Декарт будував свою концепцію на ідеї існування двох відносних субстанцій – мислячої і протяжної, паралельне існування яких створює абсолютна субстанція – Бог. Бог – «гарант істини» для Декарта саме тому, що, на його думку, паралелі мислення і природи не можуть перетнутися інакше, як волею Бога, що вільно втручається в порядок природи і чудесним чином забезпечує психофізичний паралелізм.

Для концептуального бачення Бердяєва субстанціалізм Декарта виявляється чи не головним недоліком новоевропейського раціоналізму. За Бердяєвим, сам пошук субстанції, сутності – це спроба зупинити існування. У понятті «субстанція» зафіксовано застиглий, завершений ракурс розуміння, що стосується не самого акту існування, а лише його статичного зрізу. Будь-які субстантиви, наприклад, Бог, буття, лише гіпостазують (наділяють реальним, тобто речовим, існуванням ілюзорну конструкцію) духовну активність, що завжди є процесом [6, с. 28; 5, с. 67].

Бердяєв вважав, що пізнання не є фіксацією положення справ, воно повинно просвітлювати буття, рятуючи й перетворюючи людини, а через неї – і її природний бік – природу, і її соціальний бік – суспільство [5, с. 24]. Як пише філософ, у розгорнутому вигляді суб'єкт-об'єктний метод описано в «Критиці чистого розуму» І. Канта в такий спосіб: «Буття, як об'єкт, буття універсально-загального, – є конструкцією суб'єкта при відомій спрямованості його активності» [5, с. 67].

Бердяєв відзначав, що деякі важливі ідеї Канта мали значний вплив на формування його філософського методу: «Є визначальні ідеї, що в тій або іншій формі були присутні протягом всього мого філософського шляху... Кант розчистив ґрунт новому шляхові філософствування, але сам на нього не став» [5, с. 13, 67]. Серед таких основних ідей, які взяв на озброєння Бердяєв, – дуалізм Канта, його розрізнення царства волі і царства природи, вчення про свободу характеру, що його осягає розум, волюнтаризм, відрізнєння світу явищ від справжнього світу, трансценденталізм.

Філософські нововведення Канта Бердяєв бачить насамперед у контексті загальної лінії філософії, що з моменту свого народження в античності прагнула показати розумові його обмеженість, скінченність, безперспективність його претензій на повноту істини. Кантівську «Критику чистого розуму» Бердяєв розглядає насамперед як концепт досвіду межі свідомості, тобто чогось, що принципово відрізняється від самої свідомості як такої, хоча і захоплює її. З погляду трансценденталізму можна описати структуру свідомості зсередини – аж до самої цієї межі; про досвід в аспекті того, що за межею, за Кантом, можна вірогідно стверджувати лише те, що річ сама по собі існує й афілює нашу свідомість.

Розум упорядковує той хаотичний матеріал, що є присутнім у межі досвіду і який повною мірою не може, не будучи певним чином перетворений, належати розумові. Така діяльність включає три основні стадії перетворення: чуттєвість, здоровий глузд і розум. Ці ступені Кант описує за допомогою трансцендентальної естетики й трансцендентальної логіки, яку поділяють на трансцендентальну аналітику (аналіз діяльності здорового глузду) і трансцендентальну діалектику (аналіз

діяльності розуму). Для самого Канта очевидно, що ідеї чистого розуму про світ, Бога і душу не підлягають науковому, доказовому логосові; їх логос особливий – логос діалектичний, що належить до ноуменальних подій.

Ідеї в «Критиці чистого розуму» Канта названі такими, що відіграють конститутивну роль у діяльності свідомості. Тобто вони не тільки задають основні напрямки й параметри, але і виконують структуроутворювальну функцію з погляду побудови самої свідомості, описаної трансцендентальною філософією зсередини. Відповідно до Бердяєва, зміст екзистенціальної діалектики полягає в продовженні кантівської лінії трансцендентальної діалектики в напрямку обґрунтування конститутивної ролі ідей, що можливо лише як екзистенціальне, а не логічне обґрунтування. Це значить, що філософія вимагає особливого роду знання, не схожого на наукове. Бердяєв підкреслює, що «цілісна істина є не відображенням або відповідністю реальності світу, а тотожністю змісту світу». Вона не є прагматичною відповідністю судження-об'єктові або об'єктивно-ідеалістичною відповідністю розуму самому собі: «Істина не є перебування в замкнутій думці, у безвихідному колі свідомості, вона є розмиканням і розкриттям. Істина не об'єктивна, вона трансуб'єктивна» [9, с. 11–12].

Істина людського існування належить до сфери моралі і виявляється актом оцінки, а не виробленням раціонального поняття. У свою чергу, справжня мораль може бути заснована тільки на свободі, а сфера знання – на моралі, етика будується, на думку Бердяєва, на оцінці як екзистенціального акту: «Має справу не з неспроможними, завислими в повітрі нормами і законами, а з реальними моральними енергіями і якостями, що мають силу» [4, с. 19].

Проблема співвідношення світу природи і світу свободи потребувала від Бердяєва розроблення особливого, екзистенціального типу часу. Відповідно до Бердяєва, у філософії доречно говорити про космічний, історичний і екзистенціальний час, символи яких, відповідно, – коло, пряма і крапка. Перший, космічний час пов'язаний з рухом планет і відсилає нас до предметності й орієнтації в ній. Другий, історичний час відраховує хід розвитку суспільства від народження людства до його кінця. А третій, екзистенціальний час описує дію свободи в людській істоті. Екзистенціальний час – не час у повному сенсі, оскільки його «короткі миті» психологічно можна переживати як нескінченність. Але він не є сама вічність, а лише вихід до неї, тривалість його залежить від напруженості переживань усередині людського існування. Тобто не людина в часі, а час – у людині, отже – базова проблема й інтерпретація часу екзистенційна. Екзистенціальний час – це власна людська відкритість і свобода, це здатність пересуватися від периферії до центру духовного процесу, наблизитися до екзистенціального ядра власної особистості [5, с. 212–216].

На думку Бердяєва, серйозно скорегували кантіанську модель пізнання позиції Г. Гегеля й Ф. Шеллінга. Зокрема, Бердяєв у творчості Гегеля виділяв ідею процесуальності істини, міцно пов'язану з духовною основою, осмисленою як воля; а у філософії Шеллінга – ідею органічності філософського пізнання, дистанціювання філософії від науки і зближення її з мистецтвом.



*Тимченко О.П.* **ВПЛИВ АНТИЧНОЇ ПАРАДИГМИ КЛАСИЧНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ  
НА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОГО МЕТОДУ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ  
ДІАЛЕКТИКИ МИКОЛИ БЕРДЯЄВА**

---

Отже, для екзистенціальної діалектики Бердяєва були важливі такі положення новоєвропейського методу філософствування: гуманізм; установка на наукове пізнання як домінуючу модель знання; ствердження єдності свободи і моралі; ідея нової діалектики; теза про процесуальність істини; ототожнення духу і волі; вичерпання субстанціальної парадигми і виявлення обмеженості трансценденталізму.

Таким чином, на думку Бердяєва, накопичені до XIX століття протиріччя в процесі розгортання античного логосу підвели його до самозаперечення. Дев'ятнадцяте ж століття програто концепцію позалогічної, ірраціональної філософії. При цьому воно, з одного боку, показало неповноцінність сучасного йому розуміння логосу; з другого – позначило необхідність повернутися до його джерел, змінивши свідомість сучасної людини ірраціоналізмом.

Антична парадигма класичної раціональності допомогла Бердяєва дійти висновку, що філософська логічність повинна бути розкрита не у формі трансцендентальної, а у формі екзистенціальної діалектики. Екзистенціальна діалектика Бердяєва була певним проривом у створенні сучасного методу руху до істини, що, з одного боку, спирається на традицію, включену до культурно-історичної пам'яті європейців, а з другого – актуалізує цю традицію, воскрешаючи її вічні питання як злободенні питання сучасного життя людини.

Література:

1. *Бердяев Н. А.* Варварство и упадничество // Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства.* – М., 1994. – Т. 1.
2. *Бердяев Н. А.* Конец ренессанса и кризис гуманизма // Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства.* – М., 1994. – Т. 2.
3. *Бердяев Н. А.* Новое средневековье // Бердяев Н. А. *Философия творчества, культуры и искусства.* – М., 1994. – Т. 2.
4. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. – М., 1993.
5. *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. – Париж, 1939.
6. *Бердяев Н. А.* *Философия свободного духа.* – М., 1994.
7. *Бердяев Н. А.* *Философия свободы. Смысл творчества.* – М., 1989.
8. *Бердяев Н. А.* *Философия творчества, культуры и искусства.* – М., 1994. – Т. 2.
9. *Бердяев Н. А.* *Царство духа и царство кесаря.* – Париж, 1937.
10. *Бердяев Н. А.* *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.* – Париж, 1952.

УДК 130

*Корогодова Е. П.*

## **ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И РУССКИЙ КОСМИЗМ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ**

У статті зроблено спробу виявити методологічний і світоглядний потенціал російського космізму. Зіставляючи сучасні процеси глобалізації з ідеями, що їх сформулювали російські філософи, автор з'ясовує пізнавальні ресурси таких понять, як «соборність», антропокосмізм, онтологізм. Автор робить висновок, що методологічні настанови російських космістів сприяють творчому осмисленню глобалізації у її людському вимірі.

Ключові слова: глобалізація, цивілізація, культура, російський космізм, соборність, онтологізм, антропокосмізм.

In articles author undertakes to expose the methodological and world outlook potential of the Russian cosmism. By comparing the modern globalization processes with ideas of the Russian philosophers author defines the cognitive resources of such concepts as cathedralness, anthropocosmism, ontologism. The author underlines that the methodological purposes of the Russian cosmists make for understanding of globalization in its human dimension.

Key words: globalization, civilization, culture, the Russian cosmism, cathedralness, anthropocosmism, ontologism.

Актуальность проблем глобализации трудно переоценить, как и трудно перечислить все возможные исследования и публикации, посвященные данной теме. С тех пор как Аурелло Печчеи создал Римский клуб (1968 г.) и были опубликованы его первые доклады «Пределы роста», «Человечество у поворотного пункта», «Пересмотр международного порядка», «Цели человечества», повергшие мир в состояние шока, в исследования перспектив мирового развития включилось практически всё научное сообщество: экономисты и социологи, математики и физики, астрономы и биологи, политологи и психологи и т. д. Стало очевидно, что кроме экологической и демографической, реально как глобальные существуют экономические, политические, антропологические, культурно-этнические и другие проблемы. Сегодня даже можно говорить о глобализационной парадигме научного анализа.

Вместе с ростом исследований и публикаций всё более настойчиво проявлялась потребность в философской рефлексии, в философском анализе глобализирующегося мира. Научная мысль приходила к пониманию того, что глобальные проблемы – это проблемы Универсума, проблемы жизни и смысла бытия человека и человечества. Логика научных исследований подтверждала правоту слов В. Вернадского: «Без философской работы научная мысль не может действовать – не может интенсивно и глубоко идти углубление ни научных гипотез и теорий, ни космологических построений» [3, с. 96]. Этим и определяется отчетливо проявляемый в последнее время переход от обсуждения отдельных, так называемых глобальных «вызовов», кризисов (экологических, демографических, антропологических и т. п.), к их

целостному, системному, в конечном итоге, философскому анализу. При этом западная социально-философская мысль пошла двумя путями. Постмодернизм (Ж. Бодрийар, Ж. Делёз, Ж. Деррида, М. Фуко и др.), как известно, отрицает саму возможность построения единой и системной концептуальной модели мира. Представители же индустриализма, методологически опираясь на технологический детерминизм, создают модели индустриального, постиндустриального, информационного общества (Д. Белл, Ф. Машлуп, Е. Масуда, О. Тоффлер и др.). В последнем случае системным элементом общества выделяется информация. Система глобальной информации, с этой точки зрения, формирует интересы и потребности общие для жителей всех стран. На основе этого происходит унификация жизненного мира, утверждение приверженности единым ценностям, следование единым обычаям и нормам поведения. Одновременно, очевидно, релятивизируется индивидуальность во всех её проявлениях: личностной, национально-этнической, государственной и т. п.

Украинская и русская философская мысль при построении моделей будущего, не отрицая ценных идей Запада, достаточно часто не только ссылается на методологический опыт русского космизма, но и косвенно или прямо его использует.

Какие же идеи русского космизма привлекательны для современных теоретиков глобализма?

Ответ на этот вопрос связан с пониманием и принятием того, что проблемы глобализации – это проблемы становления качеств и свойств принципиально новой цивилизационной системы. Однако здесь мы сталкиваемся с необходимостью определения как понятия, так и феномена цивилизации, поскольку в современной литературе однозначности в этом вопросе нет.

Как известно, термин «цивилизация» (от лат. *civilis* – гражданский, государственный, общественный) впервые появился во французской литературе в XVIII веке. Под этим термином французские просветители подразумевали общество, основанное на началах разума и справедливости, и именно в этом значении он вошел в обиход гуманитарного знания. В современной литературе обычно выделяют три основных смысла этого понятия. Первый из них связан с выделением совокупности достижений человечества, которые отделяют человеческий мир от животного и характеризуют его восхождение по ступеням социального развития. В этом значении под цивилизационными достижениями понимается, прежде всего, развитие, системное усложнение и расширение «второй природы» – мира созданных человеком предметов и процессов, который непосредственно окружает его и обеспечивает его выживание в природе. Речь в этом случае идет о таких цивилизационных достижениях как технико-технологические инновации, например, изобретение колеса, паровой машины, автомобиля, самолета, освоение электричества, атомной энергии. Сюда же относятся и цивилизационные достижения, которые обеспечивают регуляцию социальных связей и отношений людей: письменность, право, рынок и деньги, демократия, права человека [9, с. 16, 17]. В основе второго подхода к пониманию цивилизации лежит целостное системное видение общества с особенностями его культуры, социальных отношений и институтов, способа

взаимодействия с природой, типов личностей и образа жизни, которые воспроизводятся в процессе существования цивилизации. Здесь цивилизация – особый социальный организм, который характеризуется спецификой его взаимодействия с природой, особенностями социальных связей и культурной традиции. В. С. Степин подчеркивает, что «в этом подходе цивилизация и культура никак не противопоставляются друг другу. Любая цивилизация предполагает особый тип культуры. И только благодаря этому типу культуры она и воспроизводится» [9, с. 17]. Третье понимание цивилизации представлено О. Шпенглером. Он рассматривал цивилизацию как завершающий этап развития культуры и, в этом смысле, противоположный культуре. По его мнению, культура – это творчество, а цивилизация – повторение, воспроизведение и тиражирование. Отсюда понимание цивилизации как упадка, гибели культуры. Для этого подхода характерна интерпретация цивилизации как совокупности технических и технологических достижений, а культуры – как состояния духовного мира человека, духовных ценностей общества и человека.

В современной социальной философии при обсуждении проблем глобализации чаще всего используется понятие цивилизации во втором значении: под цивилизацией понимается социокультурный срез общества, то есть общество в системном единстве его социальных и культурных характеристик (В. Ж. Келле, Н. В. Мотрошилова, В. С. Степин и др.). Методологически такой подход весьма продуктивен. Он позволяет выявить те связи и структуры, которые поддерживают и воспроизводят социальные организмы. В качестве таковых, например, В. Степин выделяет базисные ценности культуры, которые представлены категориями культуры, мировоззренческими универсалиями. Система мировоззренческих универсалий – это своеобразный культурно-генетический код, в соответствии с которым воспроизводятся социальные организмы. Радикальные изменения социальных организмов невозможны без изменения культурно-генетического кода. Без этого новые виды общества возникнуть не могут. В такой интерпретации вполне закономерно звучит вывод Н. Мотрошиловой, что «формы, парадигмы и результаты цивилизационного действия... объективно имеют созидательный, конструктивно-творческий характер, ...цивилизация в принципе нацелена на создание объективных механизмов человечности» [8, с. 48].

Культурно-цивилизационный подход к анализу глобализирующегося мира, представленный выше, позволяет, на наш взгляд, глубже понять как русский космизм, так и причины его современной востребованности.

Возможность становления новой цивилизационной системы русский космизм непосредственно связывал со становлением единого, целостного человечества, которое только и могло выступать её реальным субъектом. Для Н. Федорова такой субъект есть результат «общего дела», главным в котором есть «воскрешение отцов». Тем самым он утверждал не только пространственную, но и временную целостность человечества. В. Вернадский становление целостного человечества связывал с развитием науки, средств массовой коммуникации. «Этот процесс – полного заселения биосферы человеком – обусловлен ходом истории научной мысли,

неразрывно связан со скоростью сношений, с успехами средств передвижения, с возможностью мгновенной передачи мысли, её одновременного обсуждения всюду на планете» [4, с. 34].

В этой связи заслуживает внимания разрабатываемая славянофилами, а затем активно используемая при характеристике будущего во всей русской философии, включая и русский космизм, категория соборности. Отбросив религиозные и славянофильские акценты, с учетом поправок и уточнений, привнесенных Н. Бердяевым, В. Соловьевым, Н. Федоровым, можно сказать, что соборность – это категория, выражающая духовность свободно объединившихся людей, при сохранении значимости и ценности каждой входящей в соборный коллектив личности, для достижения общей цели. Н. А. Бердяев, отмечая, что идея соборности, представленная в русской философии, есть, по сути, «платоновская идея» грядущего общества, писал: «Соборность и есть религиозный коллективизм, отличный от знакомых Западу категорий авторитарности и индивидуализма. В соборность входят свобода духа и совести, без которой она не существует, и в ней органически живет личность, которая не отрицается, а утверждается принципом соборности. ...Соборность есть внутренне духовное общество, ...совершенно свободное, не знающее никаких принуждений и внешнего авторитета» [1, с. 14]. Вместе с тем в русском космизме есть как бы дополнительное условие глобальной соборности – это наличие всеобщей образованности, всеобщее обладание знаниями, знаниями, практически преобразующими мир на принципе «родства» (Н. Федоров). Интересно отметить, что Н. Федоров не принимает Канта в его критике чистого разума, считая, что тот (И. Кант) «самый „чистый” разум осудил на вечную тьму неведения» [10, с. 534]. Он убежден, что «то, что Кант считал недоступным знанию, есть предмет дела, но дела доступного лишь для людей в их совокупности, в совокупности самостоятельных лиц, а не в отдельности» [10, с. 73]. Поскольку же дело сопряжено с нравственностью, постольку и знания приобретают ценность только как элемент (необходимый) общего нравственного делания: «Пока... в знании не будут участвовать все, до тех пор чистая наука останется равнодушною к борьбе, к истреблению, и прикладная не перестанет помогать истреблению, помогать и прямо, изобретением орудий истребления, и косвенно, придавая соблазнительную наружность вещам, предметам потребления, вносящим вражду в среду людей» [10, с. 61]. О необходимости введения продуманной системы народного образования как условия становления ноосферы говорит и В. Вернадский.

Обращает на себя внимание, что среди современных тенденций мирового развития, определяемых как глобализационные, отчетливо проявилась и тенденция стандартизации и технизации образования. Болонский процесс в высшей школе Европы – это результат техногенного развития западной цивилизации, который представляет собой не что иное, как форму социальной технологии, применяемую в процессе социализации личности. Действительно, какова цель Болонского процесса? Это консолидация усилий научной и педагогической общественности и государственных институтов стран Европы для существенного повышения конкурентноспособности европейской системы высшего образования в мировом

масштабе. Иначе говоря, задача высшей школы Европы заключается в том, чтобы её выпускник был конкурентноспособен на мировом рынке труда. Гуманистическая константа здесь представлена слабо, она вторична и несущественна. Концепция образования Болонского процесса переводит высшую школу, образование и его результат – специалиста в товар, личность становится объектом и средством, а не целью социального развития.

В нашу задачу не входит подробный анализ содержания и сути Болонского процесса. Безусловно, он имеет свои положительные стороны. Однако он порождает и ряд серьёзных мировоззренческих вопросов и проблем. Например, он формализует процесс определения идентичности человека, личности, общества, обостряет проблему цели и смысла личностного и общественного развития и др. Нельзя не видеть также определенного несоответствия его стратегических последствий украинской и русской ментальности, как и высшим целям мирового развития.

Представляется, что идея соборности в интерпретации русского космизма разрешает некоторые проблемы социализации личности в условиях глобализирующегося мира и, став элементом его идеологии, может направлять деятельность человечества на создание целостной свободной гуманистической цивилизации.

Признание культуры «генетическим кодом» цивилизации выдвигает на первый план при проектировании глобальной цивилизации проблему её базовых ценностей. Западные исследователи глобальных процессов нередко *a priori* принимают в качестве таковых (базовых ценностей) ценности, присущие западным обществам. Сразу же заметим, что такая установка может способствовать оправданию экспансии, насилия в отношении инокультурных обществ. В октябре 2006 г. в Саратовском государственном университете состоялся «круглый стол» на тему «Жизненное пространство цивилизаций». Профессор В. П. Санатин в выступлении «Соборный глобализм: неоевразийский проект культурно-цивилизационной идентичности» отметил, что становление единой мировой цивилизации, если оно будет проходить по сценариям неолибералов западных стран, претендующих на глобальное лидерство, неизбежно обернется дезинтеграцией незападных культурно-цивилизационных образований. Неолиберальный сценарий глобализации неизбежно придаст самому процессу глобализации антагонистический и неустойчивый характер. Эта ситуация, считает он, ставит мир в состояние радикального исторического вызова, на который должно найти адекватный ответ [5, с. 188].

В истории философской и культурологической мысли неоднократно обращалось внимание на внутреннюю противоречивость западных ценностей. Это было предметом философских дискуссий в России ещё в XIX столетии, известных как спор славянофилов и западников. В ходе дискуссий были выявлены односторонности культур. Современные исследования подтверждают наличие существенных различий в культурах Запада и Востока. Так, западная культура, представляющая *техногенный тип развития* (В. Степин), своим ядром имеет представление о человеке как деятельностном существе, которое противостоит природе и предназначение которого состоит в преобразовании природы и подчинении её своей власти. Причем принцип

активного действия с целью обеспечения своей власти проявляется здесь не только по отношению к природе, но и к социальным объектам, которые становятся предметами социальных технологий. Эта ценность коррелируется с пониманием природы как неорганического, неживого мира, как закономерно упорядоченного мира объектов. При этом предполагается, что природные ресурсы неограничены.

Другой базовой ценностью является ценность активной суверенной личности. Здесь господствует идеал свободной индивидуальности, автономной личности, которая может включаться в любые общности и связи. В силу этого западная культура отдает всегда приоритеты индивидуальным свободам и правам. Среди ценностей западной культуры необходимо, видимо, отметить ещё ценность инноваций и прогресса, а также приоритетную ценность науки, поскольку именно наука с её ориентацией на получение нового объективного знания, в понимании западного человека, способна наиболее эффективно обеспечить успех в преобразующей деятельности и прогрессивном развитии. Для западной культуры характерно особое понимание власти и силы. Здесь власть рассматривается, прежде всего, как власть над объектами. Причем в силу оппозиции субъект – объект, где объект – это «другой», «другое», таковыми могут становиться и становятся и социальные феномены, а следовательно, и на них может быть направлено силовое воздействие с целью установления господства над ними.

Западная цивилизация дала человечеству множество достижений, среди которых «равная мера свободы и ответственности, социальный контроль, порядок, безопасность во всех сферах деятельности и повседневного бытия; действенные закон, право и правоохранение; сознательность, конструктивность, эффективность деятельности индивидов, их ориентация и на индивидуальный интерес, и на общие цели; высокое качество форм, средств коммуникации дорог, транспорта, связи; достойная повседневная жизнь...» [8, с. 49]. Но вместе с тем внимательный анализ базовых ценностей западной цивилизации показывает возможность появления кризисных явлений как в отношении «человек – природа», так и в отношениях «человек – человек», «человек – общество». Современность демонстрирует реализацию этих возможностей в виде кризисов: экологического, антропологического, демографического, культурного, социального и т. д. Не случайно рекомендации Римского клуба касались не только изменения направленности развития промышленности и регуляции демографических процессов, но и, в первую очередь, изменения менталитета западных стран, отказа от идеологии потребительства в пользу формирования новых ценностей и стандартов. Среди предложений по реализации данных рекомендаций были и предложения внедрения в мировую культуру ценностей цивилизаций восточного типа (традиционалистских – В. Степин и др.). Действительно, для традиционалистской культуры более характерно понимание природы как живого организма, малой частицей которой является человек. Традиционалистские культуры не ставили своей задачей преобразование мира, обеспечение власти человека над природой. Для них больше характерен принцип «у-вей» (недеяния), принцип, требующий поступать исключительно сообразно с природой, не противопоставляя собственную активность космическим и

---

силам и их порядку. В силу этого человек весьма гармонично сосуществовал как с окружающей природой, так и со своей собственной телесной природой. Ненасилие – важнейшая ценность буддистской и индийской культуры в целом. Поэтому любые социальные технологии сомнительны в этих обществах. В традиционных культурах инновации, прогресс никогда не были высшей самостоятельной ценностью, они всегда ограничивались традицией и маскировались под неё. Индивидуальность и свобода личности в традиционной культуре не рассматриваются как самоценность, они интегрированы в социум, в космос.

Сравнение этих двух типов культурных ценностей позволяет понять, что основы глобализации заложены именно в западной техногенной культуре и цивилизации. Вступив в фазу постиндустриального, информационного общества, техногенная цивилизация начала новый цикл экспансии в различные регионы планеты, вызывая модернизацию традиционных обществ, переводя их на рельсы техногенного развития. Вместе с этим традиционные культуры ввергаются в кризисы, острота которых оказывается большей, чем в западных обществах, поскольку они разворачиваются на фоне кризиса базовых ценностей традиционных культур. Уже это говорит о том, что преодоление кризисов путем имплантации восточных базовых ценностей в западную цивилизацию (и наоборот) невозможно. Но невозможно ещё и потому, что такой искусственный перенос противоречит самой сути ценностей восточной культуры. Хотя ряд исследователей и среди них создатель социокультурной концепции науки В. Степин считают, что «современная наука начинает коррелировать с ценностями традиционных восточных культур», что проявляется в трех моментах: «Во-первых, это представление об окружающей нас среде как особом живом организме. Сегодня они включаются в современную научную картину мира в качестве концепции глобальной экосистемы – биосферы. Во-вторых, научное и технологическое освоение сложных систем, обладающих синергетическими характеристиками, формируют новые стратегии деятельности, которые перекликаются с принципом „у-вей“ китайской культурной традиции и принципами ненасильственного действия, развитыми в индийской культуре. В-третьих, современная наука при изучении человекоразмерных систем соединяет поиск истины с расширением этических регуляторов научного поиска. Только внутреннего этоса науки – „ищи истину и наращивай истинное знание“ – недостаточно. Его нужно постоянно соотносить с гуманистическими идеалами и ценностями» [9, с. 24].

Поэтому переход к глобальной цивилизации, очевидно, потребует такого изменения целей человеческой деятельности и ценностных императивов, которое приведет к новому типу цивилизационного развития, не сводимому ни к традиционалистскому, ни к техногенному типу. Вместе с тем речь может идти скорее об органическом синтезе, поднимающем на новую ступень культурного и цивилизационного развития человечество, но никак не о полном, радикальном отказе от накопленного человечеством культурного опыта. Известно, что вне преемственности существование любого (локального или глобального) социального организма невозможно. Представляется, что в русском космизме как раз и предпринята попытка создания не только новой картины мира, но и новой системы



ценностей.

В этой связи обратим внимание на принцип онтологизма, лежащий в основании теории познания русской философии, особенно философии всеединства, где он прекрасно реализован в концепции цельного знания (В. Соловьёв). Русский космизм воспринимает и воспроизводит этот принцип в своей концепции.

Идея онтологизма, преодолевает гносеологическую разъединенность субъекта и объекта и позволяет представить сущее – человека и природу – со стороны их изначального онтологического тождества. В. В. Зеньковский так определяет русский онтологизм: «...русский онтологизм выражает не примат реальности над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше „действие“ в нем» [6, с. 18]. Как видно, данный принцип вводит в «тело» самого знания человека как субъекта познания и как субъекта действия. Это придает знанию новые нравственно-ценностные характеристики. Смыслы, понимание становятся необходимым элементом содержания рационального научного знания. Рациональное научное знание становится ценностно-рациональным, поскольку космос, природа и общество включены в жизнь человека, как и человек в них. Поэтому познавательная задача человека не просто установить законы, причинно-следственные связи, присущие им, а понять, выявить смыслы бытия.

У В. Вернадского идея онтологизма выявляется при рассмотрении процесса перехода биосферы в ноосферу. Он считал, что «биосфера XX столетия превращается в ноосферу, создаваемую, прежде всего, ростом науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человечества» [4, с. 44].

Известно, что данная методологическая установка В. Вернадского в естественнонаучном знании привела к появлению и утверждению принципа коэволюции природы и общества. Есть достаточно оснований считать, что именно коэволюционный переход системы «человек – биосфера» к состоянию «динамически устойчивой целостности» будет означать реальное превращение биосферы в ноосферу. Этот процесс предполагает подчинение человеческой деятельности экологическому и нравственному императивам. Первый императив вводит совокупность запретов на те виды человеческой деятельности (особенно производственной), которые чреваты необратимыми изменениями в биосфере, несовместимыми с самим существованием человечества. Второй императив требует изменения мировоззрения людей, его поворота к общечеловеческим ценностям, к умению ставить превыше всего не частные, а общие интересы, к переоценке традиционных для западных цивилизаций потребительских идеалов. Здесь важно понять и принять положение о взаимосвязи этих императивов. Экологический императив имеет место быть только в связи с нравственным. Здесь вполне уместно вспомнить замечание К. Маркса о том, что без отношения человека к человеку отношения к природе не существует: она для него ничто. Н. Федоров также считал, что природа выступает как враждебная нам сила, но не по злой воле, а по бессознательности: «Зло заключается в слепоте и бессознательности, а благо – в обращении бессознательного в разумное...» [10, с. 530].

Анализ современного научного познания позволяет увидеть движение

методологии в сторону близкую к онтологизму и «цельному знанию» (В. Соловьёв). Так, в современной науке всё большее значение приобретает «антропный принцип». Данный принцип выражает все более углубляющееся включение в науку (в том числе и в естествознание) человеческой деятельности и преодоление разрыва между объектом и субъектом, сближение мира человека и мира природы. Объект и субъект познания не выступают внеположенными друг другу, а предстают лишь относительно автономными компонентами особой целостной, исторически развивающейся системы.

Все большую поддержку и признание получает и социокультурная концепция науки и научного знания (В. Степин, В. Ильин и др.). Обращают на себя внимание основные характеристики постнеклассической науки, представленные в этой концепции. Её существенным признаком является включенность субъективной деятельности в «тело науки», здесь учитывается соотнесенность характера получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности субъекта, но и с её ценностно-целевыми структурами. Авторы отмечают как характерную черту постнеклассической стадии развития науки универсальный (глобальный) эволюционизм, соединяющий идеи эволюции с идеями системного подхода и распространяющий развитие на все сферы бытия, устанавливающий универсальную связь между неживой, живой и социальной материей.

Изложенные выше идеи русского космизма согласуются с его основным мировоззренческим принципом – антропокосмизмом, который не только определяет центральное место человека в мире, но и его ответственность за состояние всего мира, включая Космос. Принцип антропокосмизма изменяет саму картину мира и может рассматриваться как важное условие преодоления кризисов и становления нового типа цивилизационного развития. Ещё в 1990 г. С. Г. Кара-Мурза писал: «Выход из кризиса и даже хотя бы небольшое отступление от края пропасти требуют изменения самой картины мира. Это прямо заявили в 1920-е годы Вернадский и Тейяр де Шарден, но только сейчас мы стали вдумываться в их концепции. Свобода действий в ноосфере весьма ограничена: антропогенное воздействие на биосферу уже сравнимо с её способностью адаптироваться к этому воздействию. ...Новая идеология возникает на базе новой картины мира. Ответственность получает приоритет перед свободой, солидарность коллективов – перед индивидуализмом» [7, с. 14].

Один из выдающихся представителей русского космизма, Н. Г. Холодный рассматривал антропокосмизм как основную линию развития человеческого интеллекта, воли и чувства, ведущую человечество наиболее прямым путем к достижению высших целей, поставленных перед ним всей предшествующей историей. Осуществление этой линии развития он связывал с осознанием каждым человеком своей связи с природой, со всем мирозданием, с космосом, формированием и развитием любви к природе и бережного отношения к ней. На его взгляд, «космическое чувство» включает в себя и чувство ответственности человека за состояние природы в настоящем и будущем, и чувство «единения со всем человечеством как важнейшим носителем космической жизни на нашей планете». Н. Г. Холодный считал, что в будущем именно на основе антропокосмизма должны

быть перестроены все общественные, включая международные, отношения.

Русские космисты активно выступают против антропоцентризма в его западноевропейском варианте, видя в нем источник индивидуализма и превращения космоса в объект. Антропоцентризм, по мнению Н. Г. Холодного, отделяет человека от космоса, делает космос объектом. Космос становится «холодным» и бездушным, а человек во Вселенной – одиноким. Для Н. Федорова как сократовское «познай самого себя, так и декартовское «мысль – значит существую» рождает индивидуалистическое и эгоистическое, бездушное отношение миру. «*Познай самого себя*» заповедует *одному*, – писал он, – а не всем, говорит о знании и умалчивает о деле; указывает на *самого себя* и забывает обо *всех* других». «Из эгоистического cogito ergo sum рождается бездушное знание...» [10, с. 406, 205]. Н. Бердяев верно подметил главную интенцию философии «общего дела» Н. Федорова: «Н. Ф. Федоров довел до последней остроты и предельной крайности это русское сознание всеобщей ответственности всех за всех и долга всеобщего спасения. Он совершенно отвергает всякую личную, индивидуальную перспективу жизни временной и вечной, как безнравственную, бесчеловечную и безбожную. Жить нравственно, человечно и божественно можно лишь со всеми и для всех, не для других, но для всех без единого исключения» [1, с. 53]. Индивидуализм, эгоизм, по мнению русских космистов, не просто рождает разобщенность мира, но и ставит под угрозу его существование. Исходя из этого, можно сказать, что принцип антропокосмизма в определенной мере преодолевает ограниченности западноевропейского антропоцентризма – индивидуализм, эгоизм, одновременно сохраняя его положительное ядро – гуманизм. Вместе с тем появляется и реальная возможность «мягкого» разрешения дилеммы, стоящей перед теоретиками экологической этики. Известно, что одна из серьезных теоретических дилемм в этой области заключается в следующем: отказаться от признания человека духовным средоточием природного мира и тем самым пойти на радикальный разрыв с гуманистическими традициями или же, сохраняя этот тезис, ограничиться несущественными экологическими модификациями этических учений [2].

Антропокосмизму имманентно присуща идея «активной эволюции», согласно которой человек, человечество направляет развитие мира в ту сторону, куда диктует разум и нравственное чувство. Человек в русском космизме – активно действующее начало. Поскольку он, с его точки зрения, будучи неотъемлемой частью природы, наделен сознанием, волей и свободой, постольку его отношение к природе должно носить нравственно-ценностный характер. Человек как нравственное, сознательно-творческое существо способен преобразовать как внешний мир, включая космос, так и себя самого.

Проективная философия «общего дела» Н. Федорова, космическая философия К. Циолковского, ядром которой является «космическая этика», учение В. Вернадского о ноосфере, другие концепции русского космизма, предполагающие возможность и необходимость духовного освоения Вселенной (Космоса и социума), демонстрируют, по сути, новый гуманизм, в сферу действия которого попадает весь Универсум.

Таким образом, можно сказать, что русский космизм, предлагая совокупность своих идей мироустройства, может быть органичным элементом разработки современной стратегии глобализации.

Литература:

1. Бердяев Н. А. О русской философии. – Свердловск, 1991. – Ч. 2.
2. Василенко Л. И. Экологическая этика // Современная западная философия: Словарь. – М., 1991.
3. Вернадский В. Размышления натуралиста. – М., 1975.
4. Вернадский В. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
5. Жизненное пространство цивилизации: Круглый стол // Философия и общество. – 2007. – № 1.
6. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. – Т. 1. – Ростов-на-Дону, 1999.
7. Кара-Мурза С. Г. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. – 1990. – № 9.
8. Мотрошилова Н. В. Варварство как оборотная сторона цивилизации // Вопросы философии. – 2006. – № 2.
9. Степин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. – 2006. – № 2.
10. Федоров Н. Ф. Сочинения. – М., 1982.

УДК 171

Сацук І. К.

## ЕСТЕТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ МИКОЛИ ЗЕРОВА: КАЛОКАГАТІЯ

*Стаття посвячена естетической концепции Мыколы Зерова и анализу значения калокагативного чувства в его эстетическом мировосприятии. Рассматриваются перспективы эстетической науки как комплексной метатеории искусства и онтологии небезразличия.*

*Ключевые слова: небезразличие, эстетическое чувство, эстетический вкус, стиль, смысл, форма, калокагатия, неоклассика, культуротворчество, метатеория искусства.*

*The article is devoted of Mykola Zerov's aesthetic conception and analysis of the meaning of kalokagative attitude in his aesthetic world-view. In the given work the perspectives of aesthetic science, as complex meta-theory of art and ontology of non-indifference, are considered.*

*Key words: non-indifference, aesthetic attitude, aesthetic taste, style, content, form, kalokagatia, neoclassics, culture formation, meta-theory of art.*

Процес державотворення в Україні на сучасному етапі полягає в зміцненні демократичних інститутів, розбудові правового громадянського суспільства та всебічному сприянні культурній самореалізації людини. У той же час сучасна людина зазнає тиску масової культури й глобалізаційних процесів. Естетичну складову, що сприяє розвитку чуттєвого світу людини й наповнює її буття реальним змістом, поступово знівельовано або ж значно викривлено та спрофановано. З огляду на це, ми вважаємо за необхідне вивчити проблему генези української естетики й з'ясувати її вплив на розвиток вітчизняних культуротворчих процесів. Цей аналіз сприятиме глибшому осягненню процесів формування естетики як науки й поглибленню зв'язків її теоретичних здобутків з практикою художньої культури.

Ретроспективний огляд процесу становлення вітчизняної естетики виявляє у ній значну кількість персоналій – носіїв естетичної думки в Україні, яких поки що не опрацювали сучасні науковці. Одна з найяскравіших постатей української культури ХХ століття – Микола Костянтинович Зеров. На прикладі його життя та творчості можна найбільш повно розкрити процес становлення української естетики початку ХХ століття, боротьбу в ній різних світоглядних шкіл, напрямків та тенденцій. Життя М. Зерова з особливою повнотою відбило всю складність характеру культурно-естетичних пошуків своєї епохи. Поет і науковець, який був розстріляний 1937 року, він найгостріше відчував увесь трагізм цієї доби, виявивши у власному житті всю розірваність ціннісних орієнтирів свого часу. М. Зеров залишив по собі чимало теоретичних праць, що відкривають нам його естетичну концепцію і мають важливе значення для осягнення історії розвитку вітчизняної естетичної культури. Окремі аспекти творчості М. Зерова розглядали представники багатьох наук, однак вітчизняні естетики до останнього часу обходили його постать, що й спонукало нас до опрацювання його спадщини.

В Україні з 1930-х до 1990-х років майже не існувало об'єктивних праць про М. Зерова, хоча збереженню пам'яті про нього й сприяв останній живий неокласик Максим Рильський: з причин ідеологічної цензури репресованого мислителя або не згадували взагалі, або ж піддавали його ім'я антинауковій критиці. І тому більшість тогочасних досліджень, присвячених постаті цього поета й науковця, здійснено за кордоном. Серед емігрантів було багато тих, хто особисто знав М. Зерова й присвятив йому чимало наукових праць, зокрема, молодший брат Михайло Орест; велику цінність мають мемуари близького друга та однодумця, теж неокласика Юрія Клена (Освальда Бургардта), який реемігрував у Німеччину ще до розгромлення неокласиків. На Заході спробу глибокого аналізу літературно-естетичних поглядів Зерова провадили відомі науковці з кіл української діаспори: Ю. Луцький, Дж. Грабович, Ю. Шерех, М. Павлишин, М. Ласло-Куцук, М. Неврлі та С. Козак.

В Україні про М. Зерова на короткий час заговорили в 60-х роках: Г. Кочур упорядкував збірку творів поета – «Вибране» (К., 1966); того ж року в чехословацькому україномовному журналі «Дукля» Є. Сверстюк надрукував есе «Гострої розпуки гострий біль». Однак пильні радянські критики згадали, що М. Зеров, хоча й помертвено реабілітований, все ж таки – «антипролетарський письменник» і «буржуазний націоналіст». І наступні наукові праці, присвячені митцеві, вийшли лише через чверть століття. Серед них: монографія В. Брюховецького «Микола Зеров: Літературно-критичний нарис» (К., 1990), що стала першим науковим дослідженням життя і творчості М. Зерова в СРСР, та праця історика С. Білоконя «Закоханий у вроду слів» (К., 1990) й інші підготовлені ним репринтні збірки творів М. Зерова, що побачили світ у видавництві «Час». Тоді ж з'явилась дисертація філолога В. Івашка «Микола Зеров – літературознавець і критик» (К., 1990). Пізніше філолог Л. Тимченко написав дисертацію про кийвську неокласику, де було порушено й питання естетичного характеру цієї школи, – «Український неокласицизм 20-х рр. ХХ ст.: генезис, естетика, поетика» (Дніпропетровськ, 1997). Потрібно згадати і монографію Т. Гальчук – «Микола Зеров і Античність» (К., 2000).

Дуже важлива інформація про маловідомі сторінки творчої біографії М. Зерова міститься в працях культуролога В. Скуратівського. Значний внесок у реставрацію образу поета роблять і спогади його учнів: Б. Матушевського, Г. Костюка, А. Гозенпуда, П. Одарченка, А. Цівчинської, В. Покальчука. Цінними є також спогади його колег-науковців: В. Державіна, О. Оглобліна, Н. Полонської-Василенко, М. Очерета, В. Домонтовича (Петрова).

Слід відзначити найповнішу на сьогодні збірку наукових праць, критичних статей й епістолярної спадщини неокласика «М. Зеров. Українське письменство», (К., 2003), яку впорядкували М. Сулима й М. Москаленко, збірник «Київські неокласики» (К., 2003), що його впорядкувала В. Агеєва, який містить матеріали про історію становлення цієї естетичної школи, та двотомник спогадів і літературно-критичних праць, присвячених М. Зерову за редакцією Р. Коргородського, М. Зерової, С. Попель і М. Коцюбинської – «Родинне вогнище Зерових» (К., 2004) і «Наш сучасник Микола Зеров» (Луцьк, 2006).

Більшість сучасних досліджень, присвячених аналізу творчого доробку М. Зерова, здійснили вітчизняні філологи, до вищезгаданих слід додати також М. Новикову, В. Панченка, В. Неборака, Д. Наливайка. Кращою на сьогодні спробою аналізу спадщини митця з філософсько-естетичної точки зору є також книга філолога С. Павличко «Дискурс модернізму в українській літературі» (К., 1997). Однак ці науковці досліджували погляди Зерова як складник вітчизняного літературного процесу, лише побіжно торкаючись його філософсько-естетичної позиції.

Отож, ми й спробували проаналізувати та понятійно оформити основні положення його естетичної концепції. Відразу впадає в очі дуже важливе місце, яке Микола Зеров відвів для категорії «калокагатія».

Естетика кінця XIX – початку XX століття багато в чому відійшла від попередніх класичних канонів. Однією з викинутих на узбіччя історії стала й категорія «калокагатія» – ідеальне поєднання прекрасного та доброго. Досить рідко зустрічаємо ми сьогодні звернення до калокагативного принципу в естетичних концепціях закордонних дослідників, ніби забули про нього й вітчизняні науковці. У чому ж причина такого безпам'ятства?

В античній Греції ця категорія функціонувала на межі етико-естетичних уявлень і слугувала для характеристики людського ідеалу. У Сократа ідея калокагатії завжди стояла на одному рівні з мудрістю й справедливістю та обіймала весь комплекс добродітності. Для Аристотеля, бути калокагатійним означало бути одночасно й прекрасним, і добродітним у всьому і завжди. Платон, а за ним і Гегель сприймали калокагатію як гармонію душі й тіла. Одна з дефініцій німецького філософа звучить так: «Калокагатія є властивість вибирати найкраще» [1, с. 470].

Разом з усуненням категорії калокагатія (можливості вибирати найкраще) із сучасного філософського дискурсу відійшло і те, що становить, напевно, суть естетики, а саме: відчуття смаку. Це призвело до того, що брутальна вульгаризація або ж екзальтований естетизм стали ледь не головними рисами сучасного мистецтва.

Ще в 1919 році в середовищі київських естетів виникли суперечки навколо здійсненої у «Соловцовському» театрі вистави п'єси «Саломея» – твору англійця Оскара Уайльда, напевно, найвідомішого з-поміж представників ідеології панестетизму. Упиваючись пристрасно-відвертими танцями Саломеї, поринаючи у світ драматургії Уайльда й насолоджуючись його метафорами та образами, більшість присутніх на виставі в нестямі аплодувала одному з найяскравіших архетипів модернізму. Більшість критиків була в захваті. Товариш М. Зерова Филипович був у надзвичайному захопленні, розродившись декількома, навіяними переглядом п'єси, віршами, присвяченими Саломеї. В цей час ледь не єдиним «гласом волаючого в пустелі» був відгук М. Зерова, що вказав своєму товаришеві на зворотній бік такого «модерного титанізму». Зокрема, він загострив увагу на тому порушенні внутрішньої гармонії доба та краси, що знайшло своє граничне вираження якраз в образі Саломеї, де зовнішньо прекрасним продовжували вважати те, що було глибоко потворним внутрішньо. Свої враження та думки щодо цього М. Зеров спробував зафіксувати у сонеті «Саломея», присвяченому цій події:

*Там левантійський місяць діє чари*

*І колихає в серці теплу кров,  
Там диким цвітом процвіла любов,  
І все в крові – шоломи і тіяри.*

*А з водозбору віщуванням кари  
Гримить громи нестриманих промов...  
Йоканаан... не ясний шум дібров, –  
В його словах пустиня і пожари.*

*І Соломея!.. ще дитя (дитя!),  
А н'є страшне, отруєне пиття  
І тільки меч і помсту накликає.*

*Душе моя! Тікай на корабель,  
Пливи туди, де серед білих скель –  
Струнка, мов промінь, чиста Навсікая.*

Одночасно з цим М. Зеров пише ще один сонет – «Навсікая», який завершує словами: *Ясна, зцілюща, мов жива роса, / Рожевим сплеском Еллінського моря / Йому сміється радісна Краса.* Останнє слово поет написав з великої літери. Ця пара віршів виражає заклик автора зупинитися на шляху, що веде людство до духовного самознищення. На його думку, там, де прекрасне поєднано з крайньою формою душевної розпусти, нічого доброго прорости не зможе. Модерній естетизації Уайльда М. Зеров протиставляє один з кращих взірців класичної естетики – Навсікаю, – образ, який створив Гомер, що якраз і являє нам гармонійне поєднання зовнішньої краси та внутрішньої моральної досконалості. Саме на реалізацію такої «калокагатійної» моделі й прагнув зорієнтувати тогочасну естетику М. Зеров, вбачаючи у ній головну цінність класичної традиції.

Слід зазначити, що в цьому контексті окремі представники сучасної літературної критики хочуть побачити у сонетах «Соломея», «Навсікая» протиставлення М. Зеровим біблійного одкровення та здобутків античності. Так, наприклад, пише у своїй монографії «Микола Зеров і античність» дослідниця О. В. Гальчук [2, с. 118].

Однак з подібними твердженнями дуже розходяться думки та твердження самого митця. Микола Костянтинович високо оцінював як літературну форму Святого Письма, так і той глибокий морально-етичний зміст, що в ньому закладено. М. Зеров часто цитував уривки з Біблії як у приватних розмовах з друзями, так і у своїх літературних творах. Критика образу Саломеї – це не критика християнських цінностей, адже і в самій Біблії Саломея також виступає негативним персонажем. Ми все-таки ще раз наголосимо, що це, насамперед, негативна оцінка М. Зеровим ідеології панестетизму, заперечення його як хибного способу світосприйняття та самореалізації людини і митця в об'єктивній дійсності. Саме тому будь-які спроби прирівнювати М. Зерова до Уайльда, Бодлера чи ще когось з екзальтованих «митців заради мистецтва» є не коректним.



Для нашої культури поняття калокагатії відоме ще з найдавніших часів як церковнослов'янський термін «благоліпіє». І як вважає відомий сучасний естетик Л. Т. Левчук, саме калокагативність є однією з визначальних рис української естетики протягом всього її існування. Зацікавленість калокагатією як найбільш гармонійним поєднанням доброго та прекрасного простежуємо в багатьох українських мислителів – не оминула вона ані Григорія Сковороди, ані Тараса Шевченка, ані Лесі Українки.

Сучасні науковці ретельно досліджують поєднання естетичного та етичного чинників у творчості українських митців. Слід відмітити, зокрема, дисертацію Н. І. Гусак «Щастя в етичній концепції „Конкордизму” Володимира Винниченка» (К., 1999) та дослідження К. С. Семенюк калокагативного світовідчуття в спадщині О. Кобилянської [3]. У цих дослідженнях виявлено, що калокагативний принцип був одним із домінуючих у творчих поглядах багатьох українських митців і теоретиків, зумовлюючи специфіку розвитку естетики в Україні.

Дослідниця К. Семенюк відзначає: «Основною ознакою світовідчуття О. Кобилянської є те, що воно представлене нерозчленованою системою категорій „благо”, „добро”, „краса”... Краса в доробку письменниці постає не лише в розумінні гармонійної форми, а чи не в першу чергу відноситься до внутрішнього світу людини... письменниця не відділяє фізичну досконалість особистості від моральної чистоти, свідомої творчої діяльності. Така єдність морального і естетичного можлива лише в сфері цілісної людської чуттєвості... А ідеал людської досконалості, визначений категорією “калокагатія” найбільш точно відбиває нерозчленованість „добра” і „краси” у творчій свідомості української письменниці» [3, с. 7–8].

Так само і в Миколи Зерова краса виявлялась у гармонійному поєднанні найвищих морально-етичних принципів та художньо-довершеній небайдужості естетичного. Антична калокагатія та давньоруське благоліпіє знайшли своє органічне продовження в естетичній концепції поета. Це не був панестетизм Уайльда, де все прекрасне проголошували самоцінним і тому де-факто тотожним доброму або й вищим за нього. М. Зеров бачив прекрасним лише те, що є справді моральним. Це саме та ситуація, коли наші предки, говорячи про людину, що вона гарна само по собі, розуміли її як гарну внутрішньо, тобто добру. І церковнослов'янське «добр зело» перекладають сьогодні, як «гарний дуже».

Звичайно, ми не наполягаємо на тому, що калокагатія є суто українським винаходом або калокагативне світовідчуття притаманне лише українцям, одним у цілому світі. Ми лише акцентуємо увагу на тому, що саме калокагативний принцип можна вважати домінуючим в позначеній консервативними тенденціями українській культурі та естетиці. І творчі пошуки Миколи Зерова не були винятком. У його естетичній концепції ми знаходимо приклад послідовного обстоювання принципу калокагатії, як базового для класичної філософської традиції загалом, так і української естетики зокрема. Також ми вважаємо, що категорія калокагатії повинна бути збережена як у теоретичних побудовах сучасних естетик, так і в творчих пошуках митців.

Подібне ставлення до естетичних цінностей у Миколи Зерова формувалося ще в студентські, а можливо, і дитячі роки. Можна навести такий факт з його біографії.

Після закінчення університету Зеров не залишився в аспірантурі: як він сам зізнавався, у нього не було для цього протекції серед викладачів, хоча бажання Зеров мав, і до того ж дуже велике. Однак професор Володимир Миколайович Перетц («перший, який з кафедри Київського Університету проголосив на своїх лекціях методології літератури: не *що*, а *як*. Не зміст, а *форма*. Не поет-громадянин, а поет – знавець свого ремесла» [4, с. 277]), людина, яку вважали одним з найкращих тогочасних філологів, відмовляє йому в проханні стати його науковим керівником.

Віктор Петров згадує про свою зустріч з академіком Перетцом (на початку 1925 року тоді той мешкав та працював у Петрограді): «Він сидів у кріслі біля письмового стола як люб'язний господар, з чорною круглою шапочкою на голові, і розпитував мене про київські новини, про Академію, про життя, людей, зміни. „Ну, хто у Вас там блищить, у Києві?“ – спитав Перетц. Я назвав Зерова: цей блищить, незрівняний промовець, блискучий полеміст, ефектний оратор. „Пам'ятаю, – зауважив на відповідь Перетц, – Зеров був блідий студент!..» [4, с. 281]. Розмірковуючи над цими словами, Петров зауважує, що Перетц був людиною категоричних тверджень і безапеляційних присудів, і М. Зеров не пасував його концепції ідеального студента. Причина, на його думку, криється в тому, що методологія наукових досліджень М. Зерова не несла на собі тягарів апаратних додатків, які так шанував Перетц. Петров наводить приклад улюбленого студента Перетца – Володимира Отроковського. Той написав магістерську роботу з аналізу тексту та з'ясування редакцій літературних пам'яток XVI–XVII століть, обсяг був нечуваним: понад три тисячі сторінок, – Перетц проголосив її зразковою. М. Зеров, натомість, як каже Петров, «писав статтю задля самої статті, а не задля приміток до неї... Товариство він любив більше ніж самоту кабінету. Він був ретельний і вправний, досконало точний працівник, але далеко вище він цинив можливість живої розмови. Він цинив *естетичну досконалість доведеного* (курсив наш – І. С.), саме те, що ніколи не було властиве ні Перетцові, ані „перетціанцям“» [4, с. 281].

Говорячи про естетичне відчуття М. Зерова, ми маємо на увазі те першопочаткове значення слова естетика, що його використовували ще давні греки. Кажучи «естаномай», вони висловлювали своє здивування з того чи іншого явища, адже саме слово «естаномай» перекладають, як «здивування, небайдужість». Чимало зусиль для розкриття цієї проблеми доклав відомий вітчизняний естетик А. С. Канарський. Він писав: «Буття естетичного може бути виявлене та доведене не інакше як через живий рух людської чуттєвої практики» [5, с. 82]. У праці «Діалектика естетичного процесу» А. Канарський виводить природу людських чуттів саме з діалектичної боротьби понять «байдужість» і «небайдужість», висловлюючи таку думку: «Хотілося б звернути увагу дослідників на одне з досить звичних понять, теоретичний аналіз якого (саме теоретичний, а не безпосередньо оціночний) міг би послужити, на наш погляд, давно шуканим початком побудови теорії пізнання чуттєвих явищ загалом. Йдеться про поняття „байдуже“. Останнє не визнано категорією естетики. Більш того, перше, що постає у свідомості під час його побутового використання, є презентація його як оцінки, точніше – як відсутність якоїсь *позитивної* оцінки. Звідси – інша думка: чи не забагато таких оцінок, що

можуть виникнути, не стане ж естетика займатись ними. У той же час жодне власне естетичне дослідження не обходиться без цього поняття саме тоді, коли з'являється необхідність виділити щось значуще, ціннісне, небайдуже для людини. Так чи інакше, воно непомітно присутнє якраз у тих моментах дослідження, у яких вимагають з'ясувати *специфіку* людського чуттєвого процесу, вразливість людини до того, що, власне, і називають значущим, ціннісно вирізненим або *не-байдужим*» [5, с. 93].

Ця позиція А. Канарського видається нам надзвичайно цікавою і такою, що заслуговує на повагу, а тому й ми виходимо з розуміння *естетичного* як *небайдужого*. І перспективу естетики бачимо саме як онтології небайдужості. Під таким кутом дивився на неї, на нашу думку, і Микола Зеров.

За свого життя М. Зеров видав лише одну поетичну збірку – «Камена», що вийшла 1924 року. Вона складалась як з перекладних віршів, так і з сонетів М. Зерова. Більшу частину творів, що до неї увійшли, було написано саме в Баришівці. Свого роду знаковим для всієї творчості поета став уміщений до цієї збірки сонет «Класики» з циклу «*Arg Poetica*». У ньому автор у художніх образах стисло сформулював своє життєве та естетичне кредо:

Ви вже давно ступили за поріг  
*Життя земного, лірники – півбоги,*  
*І голос ваш – рапсодії й еклоги –*  
*Дзвенять у тьмі Аїдових доріг.*

*І чорний сум, безмовний жаль наліг*  
*На берег наш, на скитські перелоги*  
*Невже повік не знайдете спромоги*  
*Навідатись на наш північний сніг?*

*І ваше слово, смак, калагатія*  
*Для нас лиш по'рив, недосяжна мрія*  
*Та гострої розпуки гострий біль.*

*І лиш одна ще тішить дух естета,*  
*Одна відроджує ваш строгий стиль*  
*Ясна, дзвінка закінчена сонета.*  
15. 12. 1921

Метафора протиставлення скіфського варварства («скіф» з грецької – дикий) та античної культури швидше за все і була для М. Зерова праобразом трагедії його епохи. Конфлікту між світом, що відійшов у небуття, світом, у якому домінують класичні цінності, – калокагатія, почуття міри, високий стиль, і новим світом – світом з невизначеними, темними перспективами.

Та все ж надія на повернення класичної культури не залишала поета. У його символічному зверненні до творців класичного стилю: «*Невже повік не знайдете спромоги / Навідатись на наш північний сніг? / І ваше слово, смак, калагатія*

(виділено нами – С. І.) / *Для нас лиш по'рив, недосяжна мрія / Та гострої розпуки гострий біль*», – відчуваємо глибокий сум за втраченими, на думку поета, цінностями класичної естетики, з-поміж яких М. Зеров згадує і калокагатію, яку забули його сучасники. Однак автор не втратив надії на відродження високої класики, *дух естетика* все ще *тішить* довершена сонетна форма. Прищеплення на «скитських перелогах» теплолюбної античної культури та ознайомлення України з кращими зразками світової поезики і прози було завданням найвищого ступеня складності, втім, М. Зеров вирішив присвятити своє життя саме цій високій меті. Він став засновником й ідейним натхненником вітчизняної літературно-мистецької та філософсько-естетичної школи «Київська неокласика» і на посаді завідувача кафедри української літератури в Київському університеті намагався виховати нове покоління вітчизняних письменників і літературних критиків у 1920-ті роки.

Трагедія цієї епохи полягала в тому, що життя в умовах тоталітаризму знищує в людях повагу до самих себе. Митці й науковці, ті кого у всі часи вважали елітою нації, деградували на очах, люди, психіка яких є особливо схильна до творчої уяви, почали потроху втрачати глузд. Втративши почуття міри, яке розкривалось у калокагативному принципі, гнані заздрістю та спрагою кар'єрного зростання, вони пишуть гори найабсурдніших доносів на своїх більш талановитих колег. Скажімо, коли «Большой театр» їхав на гастролі, майже на кожного актора основного складу надходило по декілька доносів про його політичну неблагонадійність. Найтрагічніше те, що авторами цих анонімок були їхні ж власні колеги, актори, які не потрапляли в основний склад. Людина в такому суспільстві перестає робити свідомий вибір, а розчиняє своє «Я» в *індиферентній масовій культурі*, чим долучається до утвердження нового світового порядку своєрідного ентропійного конструкту, в основі якого лежить принцип *тотальної байдужості*. Наслідком цього постає та проблема, яку Віктор Франкл називав головною хворобою людства ХХ століття, – *хвороба втрати змісту життя*. І як нам здається, такий діагноз можна ставити навіть цілим суспільствам на певних етапах їхнього розвитку.

Вихід із цієї проблеми якраз і полягає в поверненні головного наповнювача поняття естетика в сучасний філософський дискурс. Проблеми *небайдужості* та *калокагатії* повинні стати центральними в сучасних гуманітарних дослідженнях, а інакше з часом зникнуть і самі гуманітарні дослідження, які не потрібні збайдужілому суспільству, адже втрата щирості людських почуттів завершиться повним здичавінням (*humanum*) людини.

З огляду на це, варто усвідомити відповідальність сучасних естетиків за формування в нового покоління українців небайдужого ставлення до тих естетичних і морально-етичних проблем, якими наповнене людське буття. Саме естетика, як *метатеорія мистецтва*, несе на собі відповідальність за формування чуттєвої культури, а тому саме естетикам слід з більшою увагою ставитись до тієї кризової ситуації, що сформувалась внаслідок негативного впливу антиестетичної масової культури на сучасне суспільство. І через відродження класичних естетичних цінностей, зокрема й калокагативного принципу, розбудовувати сучасну вітчизняну культуру.

Література:

1. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по эстетике. – Т. 1. – М., 1999.
2. *Гальчук О. В.* Микола Зеров і Античність. – К., 2000.
3. *Семенюк К. С.* Творчість Ольги Кобилянської: калокагативне світовідчуття: Автореф. дис. ... канд. філос. наук. – К., 2005.
4. *Петров В.* Неокласици // Київські неокласици. – К., 2003.
5. *Канарский А. С.* Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания. – К., 1979.

УДК 171

*Пруденко Я. Д.*

## **ВІЗУАЛЬНІСТЬ – ОСНОВА КІНООБРАЗНОСТІ**

*В данной статье рассматривается становление кинообразности в контексте визуальной культуры.*

*Ключевые слова: визуальная культура, визуальная образность, эстетика, кино.*

*This article is devoted to the development of cinema imagery in the context of visual culture.*

*Key words: visual culture, visual image, aesthetics, cinema.*

З перших кроків кінематограф постає як мистецтво, що спирається на візуальну образність. Пройшовши складний шлях пошуку власної кінообразності, цей вид мистецтва породжує звук, а разом з ним – слово. Однак історія кінематографу дає можливість зробити висновок, що саме візуальність є пріоритетною для створення його художньої мови. Це твердження стає небезпідставним завдяки аналізу «нового кіно» – явища 60-х років ХХ століття, а також сучасних експериментів у кінематографі. Аналіз явища «нового кіно» здійснили Р. Барт, Р. Якобсон, У. Еко, Ж. Мітрі, К. Метц. Сучасні ж експерименти з візуальністю у кінематографі не досліджені на належному рівні, а тому потребують значної уваги. Спираючись на загальні культурологічні розробки проблеми візуалізації, що їх провів у середині 90-х років ХХ століття В. Дж. Т. Мітчелл, частковий аналіз сучасного кіно здійснив білоруський дослідник А. Усманова.

На сьогодні аналіз візуального образу в кінематографі як складної та самостійної естетичної одиниці є надзвичайно актуальним, оскільки його структура вимагає певної реабілітації. В межах критики масової культури до нього склалося упереджене ставлення як до простого та чіткого в прочитанні. Натомість сама кінопрактика виявляє полісемантичну насиченість візуальної образності й потребує естетичного обґрунтування, яке дасть можливість розглянути візуальний знак як такий, що долає проблему відчуження та некомунікабельності людини в сучасному суспільстві.

Загальну тенденцію до візуалізації у другій половині ХХ століття соціологи та філософи визначили панівною у всіх сферах культури. Знавці різних галузей суспільного життя охарактеризували другу половину ХХ століття як image-oriented<sup>1</sup>. Культурні та соціальні інституції було діагностовано як орієнтовані на візуальний образ, який через свою «платонічну силу» (У. Еко) масова культура використовує для здійснення стратегії переконання, почасти сумнівної. Культура, орієнтована на візуальний образ, за допомогою ЗМІ, реклами стає не просто частиною нашого повсякденного життя, вона вже сама і є повсякденність. Нове покоління людства зростає в просторі новітніх візуальних технологій, візуалізує те, що раніше осягало

<sup>1</sup> Орієнтованість на візуальний образ.

---

лише внутрішнім процесом мислення (візуалізація економіки за допомогою реклами, візуалізація подій новітньої історії за допомогою ТБ).

Візуальний шар культури в ХХ столітті дослідили різні сфери теоретичного знання: філософська антропологія, психоаналіз, постструктуралізм, семіотика. На Заході дослідженнями у цій галузі займалися В. Беньямін, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, Г. Дебор, М. Шапіто, Ж. Бодрійяр, Г. Поллок. У 1995 році В. Дж. Т. Мітчелл, спираючись на згаданих теоретиків, називає тенденцію до візуалізації «візуальним поворотом» (на протигагу «лінгвістичному повороту») та констатує наявність справжнього перевороту в гуманітаристиці, що відбувся в останні двадцять п'ять років. Американський дослідник зробив цей висновок, аналізуючи семантичні структури кіно, телебачення, реклами, масової культури. Всі вони базуються на візуальних образах, а тексту залишається тільки функція супроводу.

Пояснюючи витoki «візуального повороту», Мітчелл пов'язує їх з винайденням кіно, фото, телебачення, Інтернету, які максимально спроектували увагу людини на візуальний образ, що не потребує текстового супроводу. У мистецтві, на думку Мітчелла, візуалізація повною мірою проявилася в практиках відеоарту, медіа-арту, інсталяціях, перфомансах та хеппінінгах. Тож і сучасна філософія, і мистецтво дедалі більше орієнтують на нову модель світогляду: світ уявляється вже не як **текст**, а як **візуальний образ**. Дослідження Мітчеллом ролі візуального образу в сучасній культурі дозволяють з'ясувати, що й розвиток кінематографу відбувається в тому ж напрямку – орієнтується на візуальність. Та необхідно зазначити, що природа візуального кінообразу є специфічною, відмінною, зокрема, від того, який використовує реклама. Візуальний образ у кіно режисери використовують як полісемантичний, як такий, що здатний спровокувати безліч інтерпретацій. Семантичне ж навантаження рекламного образу продукується за доволі простою схемою: **знак – товар**. При цьому не можна замовчувати й наявність кіноіндустрії, що користується аналогічними схемами в створенні популярної кінопродукції, але такий кінематограф є аномальним щодо справжньої природи кіно і не є предметом нашого аналізу.

Кінематограф стає повноцінним видом мистецтва як виключно візуальне мистецтво; принциповим при цьому є той факт, що більшість теоретиків та практиків кіно відсутність вербаліки визнавали каталізатором його особливої виразності. Одним з перших, хто відзначив німоту кіно як характеристичну ознаку його як виду мистецтва, був режисер Марсель Л'Ерб'є, визнаний майстер пластичного вирішення фільму. Він досить рано, у своєму есе «Гермес і мовчання» (1918 р.), окреслив проблему вербальної комунікації в індустріальному суспільстві. «Кіно, – стверджував Л'Ерб'є, – почало діяти для того, щоб вбити слово, втілило в собі рух і прагнення доступно, правдиво і без слів передати драму повсякденності і природний пейзаж» [1, с. 26]. Німе мистецтво теоретик протиставляє латинському мистецтву слова, золотим кайданам Гермеса, які, спускаючись з його рота, сплутували його прозелітів. «Проти Гермеса, який намагається бальзамувати покоління еліксиром благотворної брехні, справді на наших очах постає **Мовчання**, у якому криється інша брехня

кінематографічної точності... нова брехня... **чиста правда**» (виділено нами – П. Я.) [1, с. 35]. Розуміння німоти як повноцінного виражального засобу кіно було новим для тогочасної кінокритики. До Л'Ерб'є мовчання екрану сприймали як технічну даність.

У 1927 році французький режисер Абель Ганс, що активно працював над новими виражальними засобами в кіно, у статті під назвою «Час зображення прийшов!» (1927 р.) підкреслив психотерапевтичну функцію візуальності, до споглядання якої глядачі вдаються, аби не бути зрадженими вербальним словом: «Я не перестаю повторювати: слова в нашому сучасному суспільстві більше не містять у собі правди. Забобони, мораль, випадковості позбавили слова їх істинного значення. Не найчесніший, але найспритніший знаходить найбільш влучні слова, і ми більше віримо мовчанню, ніж словам» [2, с. 65]. Саме візуальне споглядання А. Ганс визначає як головну форму естетичного сприйняття, народжену як конче необхідне в індустріальному суспільстві: «Кіно дає людині нове відчуття. Вона може чути очима» [2, с. 69].

Та найбільшого резонансу тема обговорення німоти як фундаменту образності в кіно набула в 1926 році, коли з'явилась можливість застосовувати звук. Питання про проблемність паралельного використання звуку й візуального образу постало не тільки на теоретичному рівні, але й на технічному: часто в перших звукових фільмах візуальний та аудіальний монтаж не поєднувалися гармонійно, саме тому перші експерименти зі «звуковою фільмою» були невдалими.

Маніфест російських режисерів С. М. Ейзенштейна, В. І. Пудовкіна, Г. В. Александрова «Майбутнє звукової фільми» передбачив проблеми перших звукових стрічок та запропонував їх вирішення через гармонійне поєднання аудіального та візуального рядів. Кіно, як зазначали режисери, оперує зоровими образами, а монтаж є головним виражальним засобом, що створює самостійну кіномову. Тож у створенні кіно, «що промовляє», необхідно керуватися арсеналом виражальних засобів, які було винайдено від його народження, а звуковий ряд, так само як і візуальний, слід організовувати за законами монтажу.

«Заявка» породила дискурс навколо проблеми звуку в кіно й у вітчизняному колі кінокритиків. Зокрема, проблема використання звуку зацікавила головних представників російського формалістичного гуртка Ю. Тинянова, Б. Ейхенбаума, В. Шкловського, які в час приходу звуку стали головними захисниками візуальної структури кінообразу та вважали, що саме візуальний ряд, не переобтяжений діалогами, забезпечує активізацію глядача. За підсумками гострої полеміки, що велася в кінокритичних колах щодо використання звуку в кіно, 1927 року вийшла збірка під назвою «Поетика кіно», де найважливішою, на наш погляд, є стаття Б. Ейхенбаума, що стосується **слова** та **мовлення** в кінематографі. На його думку, кіно виникло як альтернатива тогочасному театру, який перебував у стані занепаду. Митець пов'язує цей занепад із втратою реципієнтом театрального мистецтва інтересу до слова. «Можна сказати, що наша епоха найменше є епохою слова, коли йдеться про мистецтво. Кінокультура протистоїть як знак епосі культури слова, книжкової і театральної, яка панувала в минулому столітті. Кіноглядач шукає



відпочинку – він хоче тільки бачити і вгадувати» [3, с. 19]. На думку російського формаліста, кінематограф став специфічним механізмом утечі від реальності, що деперсоналізує особистість. Таким чином, Б. Ейхенбаум надає кіно статусу мистецтва психотерапевтичної дії.

Усі теоретики й режисери кіно, чиї погляди було розглянуто вище, відстоювали німий екран як єдину можливість існування кіномистецтва. Головним виражальним засобом для них залишалась візуальність кінообразу як домінуюча поряд зі звуком. З подальшим розвитком звукового фільму питання щодо візуальної природи кіномистецтва не було остаточно вирішено. Нової актуальності воно набуло у 60-ті роки ХХ століття, коли стало зрозумілим, що слово незворотно втрачає свої позиції в кіномистецтві. Задушений масовою кінопродукцією США, європейський кінематограф породив нову генерацію кінорежисерів, які прагнули до самостійності.

У Європі принципово нові підходи до кіномови заявили школи італійського неореалізму (40–50-ті рр.), французька нова хвиля (60–70-ті рр.) та «молоде кіно» ФРН (60–70-ті рр.). Ці кіношколи з'явилися як нові тенденції в кіномистецтві після глибокої кризи в кінематографі середини п'ятдесятих, коли кількість глядачів щорічно падала на 10–15 %. Французька «нова хвиля» та італійський «неореалізм» спровокували появу нової тенденції у світовому кінематографі, яка дала право тогочасній критиці назвати його «маргінальним», «альтернативним», «паралельним», «незалежним», «новим». У переліку «нових» шкіл, що склалися в 60-ті роки ХХ століття, – «підпільне кіно» (США), «вільне кіно» та «кіно розсерджених» (Англія), кіно «контестації» (Італія), нова хвиля «Офуна» (Японія), австралійська хвиля, нове гонконгівське, індійське, китайське, шведське, угорське, грузинське кіно, кіно морального неспокою (Польща), празька весна і, звісно, українське поетичне кіно. Спільними рисами всіх цих кіношкіл стали протест проти голлівудської, болівудської, фашистської та радянської систем кіновиробництва, бажання національної самоідентифікації та створення власної кінокультури, звернення до проблем «маленької» людини з периферії, розкриття її внутрішнього світу.

Діяльністю режисерів антифашистів-інтелектуалів Р. Росселіні, Дж. де Сантісі, Дж. Феррарі, Л. Вісконті, У. Барбаро, Л. К'яріні, М. Алікаті, К. Ліццані, М. Антоніоні, Ч. Дзаваніні, В. де Сіка, що об'єдналися навколо журналів «Чинема» і «Б'янка е Неро» та експериментального кіноцентру, був створений італійський неореалізм (1945–1949 рр.). У фільмах його представників широко використовували зйомки на природі, природне освітлення й непрофесійних акторів. 1945 року був створений перший фільм – пролог неореалізму «Рим – відкрите місто» Р. Росселіні, присвячений героїчному руху національному опору, а відразу за ним вийшла на екран «Пайза» (Р. Росселіні, 1946 р.) – широка фреска про визволення Італії від окупантів. Замість студійних павільйонів місцем зйомки стає післявоєнна Італія; непрофесійні актори привносять в екранний простір незнану до того глибину й відчуття справжності того, що відбувається; оновлюється кіномова, драматургія, монтаж і сама типологія кінематографічного твору.

«Нова хвиля» у Франції була реакцією на комерційне кіно, де режисери ставали на шлях стандартної кінокультури з її нехитрим набором модних прийомів. Проти

«шаблонних» фільмів своєю творчістю виступили відомі французькі режисери Рене, Трюффо, Годар, Франжю, Вард, Вадим, Малль, Шаброль, Роб-Грійє. В той час як комерційне кіновиробництво не цікавила невідома, проста, «маленька» людина, кінематографісти «нової хвилі» заглиблювалися у світ її самотності, зосереджували увагу на проблемі її фізичного виживання. Було констатовано духовну руйнацію людини, яка вже не почувалася гармонійно в суспільному просторі. Як наслідок розросталася тема «тілесного реалізму», що стала характерною рисою майже всіх кінострічок «нової хвилі». Режисери порушували проблеми еротизму, сексуальності, а також пов'язаних з ними психічних патологій, притаманних самотній особистості в «новому» суспільстві.

«Нова хвиля» надихнула рух німецьких режисерів «молодого кіно», що в середині 60-х років ХХ століття виник у ФРН. Із 40-х до 60-х років у західній частині Німеччини, продовжуючи фашистську традицію, знімали відверто мілітаристські фільми; поодинокі випадки авторського кіно не витримували заполітизованої критики й не доходили до глядача. До того ж, як і французьке, німецьке кіновиробництво не могло конкурувати з могутнім потоком американської комерційної кінопродукції. У 1961 році УФА<sup>2</sup> (кіностудія, на якій знімали всі мілітаристські фільми з 30-х років ХХ століття) оголосила себе банкрутом. На тлі бездіяльності національного кінематографу з'являється молоде кіно ФРН – «нова німецька хвиля».

Молоді німецькі режисери у своїх творчих пошуках надихалися французькою « новою хвилею », англійським «кіно розсерджених», кінотворами нью-йоркської школи «підпільного кіно». Молоді німецькі режисери А. Клюге, Ф. Шлендорф, Ж.-М. Штрауб, В. Герцог, Р. В. Фассбіндер приділяли особливу увагу оновленій кіномові. Всіх режисерів об'єднала загальна тенденція боротьби проти комерційного кіно Голівуда: зокрема, А. Клюге показував раціоналізм і бездуховність існування людини в сучасному суспільстві, а за головний виражальний засіб мав принцип монтажу, характерний для режисури німого кіно; В. Герцог головними героями своїх стрічок обрав вигнанців «суспільства споживання» – позиція, близька до спадщини німецького експресіоністичного кіно, головною темою якого була проблема відчуження маленької людини в тоталітарній державі. Спільною рисою для «нового» кіно як широкого культурного руху стало створення нової кіномови, яка спиралася, перш за все, на метафоричну візуальну мову, що дозволило італійському режисеру та кінотеоретику П. П. Пазоліні назвати таке кіно «поетичним».

Нова візуальна кіномова потрапила в коло інтересів нового міждисциплінарного методу – методу семіотичного аналізу. Першою його апробацією в аналізі «нового кіно» стало проведення круглого столу «Критика і нове кіно» 1966 року в Пезаро (Італія), де кінорежисери й теоретики кіно визначали головним предметом своїх досліджень візуальний ряд. А вихідною одиницею в аналізі візуального кінообразу було оголошено іконічний знак.

Р. Барт, який дав першопоштовх для застосування семіотичного методу в аналізі різних шарів культури, став і першим семіотиком кіно. Його праці щодо кіно

<sup>2</sup> Universum Film AG.

з'явилися ще на початку 50-х років ХХ століття. У фундаментальній праці «Проблема значення у кіно» він застосував семіотичні поняття «іконічний знак», «повідомлення», «значення», «означувані елементи» щодо кіномистецтва. Слід зазначити, що Р. Барт навмисно оминає «питання про знаки усного мовлення, тобто усної розповіді чи діалогу», оскільки, на його думку, слово «паразитиє» на візуальному образі чи спрощує значення образу для ледачого глядача. Дослідження теоретика, головним чином, стосуються іконічного знаку в кіно, якому надають головну роль у створенні повноцінного кінематографічного образу. Барт уводить термін «візуальний лексикон», роль якого полягає в актуалізації значення кінообразів, але не прямого вказування на нього. Тобто знак має не прямо вказувати на значення повідомлення, що його передають від режисера до глядача, а тільки натякати, стимулювати активність глядача до самостійного роботи над усвідомленням значення.

Спираючись на розробки та термінологію Р. Барта 50-х років, П. П. Пазоліні одним з перших намагався переосмислити фундаментальні положення теорії кіно в поняттях семіотики, маючи на меті зняти протиріччя між теоріями німого кіно та концепціями «онтологічного реалізму» (так він називав італійський неореалізм). Надзвичайно гостро відчуваючи в кіномистецтві перехід від аудіального до візуального образу, режисер зазначав, що кінематограф володіє відмінною від «лінгвістичних знаків системою» – системою знаків міметичних. Саме вони, за Пазоліні, і відсилають до аналізу іконічного знаку. На його думку, кінокомунікація між режисером і глядачем можлива тільки завдяки системі візуальних знаків. Кіно, що спирається на «візуальну комунікацію» він визначає як «поетичне»; режисер підкреслює, що «візуальна комунікація», яка лежить в основі **кіномовлення**, потребує теоретичного розвитку, оскільки теоретичне розроблення та обґрунтування цього специфічного виду комунікації перебуває в стані «первісного дикунства».

Італійський семіотик та знавець масової культури У. Еко виявив інтерес до кінематографу в контексті досліджень ролі іконічного знаку в різних сферах людського життя. Викладаючи у Флорентійському університеті (1966–1969 рр.) він під впливом праць Р. Барта розробив власну концепцію. Результатом його досліджень стала книга «Відсутня структура» (1968 р.), в основу якої було покладено посібник для студентів «Нотатки із семіології візуальних комунікацій» (1967 р.). У розділі «Кінематографічний код», присвяченому кіно, У. Еко лишається вірним поглядам Р. Барта щодо пріоритетності іконічного знаку в кіно й пропонує розпочинати аналіз кіно з уявлення про те, що кінематограф не просунувся далі «Потягу» (1895 р.) та «Садівника» (1895 р.) братів Люм'єр. Поряд із цим значну увагу Еко приділяє фільмам М. Антоніоні, визнаного режисером-творцем принципово нової кіномови – поетичної, яка, на думку У. Еко, надає знаку багатозначності, що навантажує текст цілим «віялом значень». Такі фільми Антоніоні, як «Пригода» (1960 р.), «Ніч» (1961 р.), «Затемнення» (1962 р.), «Червона пустеля» (1964 р.), стали головними прикладами розгляду явища «нового кіно» теоретиками кіно на обговореннях у Пезаро, а творчу манеру режисера було відзначено нагородами на багатьох значних кінофестивалях. Ці фільми відзначили як такі, що вперше розкрили проблему

відчуження й некомунікабельності в сучасному суспільстві (хоча також необхідно згадати тематично близькі фільми шведського кінорежисера Інгмара Бергмана «Мовчання» (1962 р.) і «Персона» (1966 р.)).

Після того як вгамувалися теоретичні дискусії навколо появи феномена «нового кіно» в різних куточках планети, з 80-х років ХХ століття в кінематографі можна простежити нові експерименти з візуальністю, що вимагали повного поглинання вербальних образів невербальними, тобто появи сучасного німого кіно. Звичайно, арсенал його візуальних виражальних засобів не міг бути ідентичним виражальним засобам «Великого німого», тому новою формою сучасної візуальності стала, зокрема, постмодерністська іронія. Іронічний стиль знайшов яскраве, послідовне вираження в художній літературі та критичній думці 60-х років ХХ століття. Поєднання постмодерністської іронії з тотальною візуалізацією кінообразу стало характерною рисою сучасного кіно.

У кіномистецтві й, зокрема, мультиплікації, де візуальна форма вираження вимагає окремого дослідження, звичним стає відверте ігнорування **слова**, яке або повністю зникає, або проходить через нарративні зміни. Відсутність вербаліки стала звичним атрибутом якісної екранної культури, а іронія над словом виходить на нові рівні режисерського експерименту. Фінський режисер Акі Каурісмякі, який часто вдається до мовних модифікацій у своїй творчості, у фільмі «Юха» (1998 р.) саркастично висміює бажання «маленької людини» злитися з масою. Вдаючись до манірності салонних драм на зразок «раннього німого», режисер використовує головні засоби вираження, притаманні останньому: титри, пришвидшений рух плівки, надто виразну міміку акторів.

Пройшовши складний шлях становлення гармонійного аудіовізуального ряду, кіно повертається до позицій режисерів доби «Великого німого», які користувалися виключно візуальними засобами вираження. Молоді сучасні режисери й метри кіно в боротьбі за візуальну кінообразність вдаються до іронічного спрощення семантичного навантаження слова. На підставі констатації незгасного інтересу до розвитку візуальних можливостей кіно можна говорити про повернення кінематографу до «німоти», тому, на нашу думку, є доречним порівняти фільм Ч. Чапліна «Вогні великого міста» (США, 1931 р.) та комп'ютерну мультиплікацію «Fallen Art» (Польща, 2004 р.). Відомо, що великий комік негативно ставився до приходу звуку в кіно і виразив своє незадоволення, зобразивши промову представників міської влади, які були апоріє протилежністю його героя, як незрозуміле дзижчання комах. Томак Багінський, польський автор сучасної мультиплікації, знищує **слово** через іронічне зведення промови військового до фраз «бла-бла-бла».

Деякі режисери створюють свій власний кіностиль за рахунок **деструкції вербального вираження**. Такі режисери, як американець Джим Джармуш (США, «Мрець», 1995 р., «Зламани квіти», 2005 р.) та українська режисерка Кіра Муратова (СРСР, «Зміна долі», 1987 р., «Астенічний синдром», 1989 р.), знищують слово, оголюючи його беззмістовність і показуючи перетворення слів на пустий знак. Цього ефекту досягають повторенням деяких фраз та слів, накладанням фрази на фразу, зведенням діалогу до монологу, нечітким емоційним забарвленням того, що

промовляють. Усі ці нові кінематографічні прийоми викликають відмову від вербаліки та спрямовують увагу глядача на семантичну структуру візуального кіноряду.

У 80-х роках ХХ століття голландський режисер Йос Стеллінг став одним із засновників нової генерації кінематографістів, головним принципом якої саме і стала відмова від вербального способу вираження. Перебуваючи в Україні в ролі голови журі кінофестивалю «Молодість» (1999 р.), режисер в інтерв'ю теоретично обґрунтував роль візуального образу у своїй кінотворчості. Перш за все, Стеллінг підкреслив, що візуальна мова, яку він ототожнює з кіномовою загалом, не припинила свого розвитку і шукає нових форм вираження. Кінематограф для Стеллінга є наближеним до музики, а не до літератури, де панує **слово**: «...Якщо книги апелюють до розуму, то музика звертається до серця. Діалоги завжди є заснованими на здоровому глузді. Мозок бреше, серце не збреше ніколи» [4, с. 60]. А на закид, що його новий фільм «Ні потягів, ні літаків» містить незвичайно багато діалогів, режисер зауважив, що пильний глядач помітить, що діалоги не містять у собі ніякого сенсу. Свій фільм він називає іронічним і пропонує глядачеві «додумати» смисл стрічки самостійно.

Індивідуальний шлях до візуальності прокладають і фільми, чий кіножанр перебуває на межі художнього та документального: трилогія «Каці» (США, режисер Гофрі Реджіо, 1975 р., 1983 р., 1988 р.), «Барака» (США, режисер Рон Фрік, 1992 р.); «Птахи» (Франція, режисер Мішель Дебат, 2001 р.), «Подорож імператора» (Франція, режисер Люк Жаке, 2005 р.), де повністю панує візуальний ряд, змонтований за принципом поетичного кіно – метонімії<sup>3</sup>. Режисери повертаються до кінопоетики дикої природи, що не вимагає слів.

Зазначені тенденції до візуалізації не оминули й східного кінематографу. Але ситуація в цій кінокультурі є дещо іншою – візуальність кінообразу розвивалася тут рівномірно, без різких коливань у бік вербалізації, що можна пояснити схильністю Сходу до споглядання. Візуальний образ для цієї кінокультури завжди залишався пріоритетним. Навіть написане **слово** – ієрогліф – є, перш за все, іконічним знаком, що потребує занурення в його суть. Режисером, що послідовно культивує візуальний ряд у своїй творчості, є японець Такесі Кітано, який, пояснюючи свою схильність до візуалізації, зазначає: «Я мало використовую діалоги, бо за своєю природою повинно бути німим... Згідно з моєю філософією, від скупості діалогів вирає не тільки візуальний ряд, а й сам діалог» [5, с. 38]. Т. Кітано мріє створити «кіно на межі», яке за мінімумом ефектів матиме максимальну виразність. Фільми японського режисера завжди мають складну візуальну структуру, яку наповнюють традиційні японські кольори як вираження душевного стану героїв; татуювання, що розповідає про минуле своїх господарів; обличчя-маски головних героїв, що відсилають до образів-типів театру Кабукі.

Отже, дослідження кінематографу в межах теорії «візуальної культури»

<sup>3</sup> Термін увів П. П. Пазоліні, який запозичив з теорії літератури. Це специфічне використання іконічних знаків у поетичному кіно, де глядачі мають розпізнавати знаки за принципом аналогії.

(В. Дж. Т. Мітчелл) дає можливість осягнути сучасний феномен німого кіно. Необхідно зазначити, що психоаналітичні, антропологічні, семіотичні та постструктуралістські розвідки в дослідженні цього феномена також значно збагатили естетичний дискурс. Останній тепер, у свою чергу, дозволяє констатувати нові рівні розвитку візуального образу в кіно та стійку тенденцію до все сміливішої відмови від вербаліки. Зрозуміло, що візуальний образ, кіноексперименти над яким не припиняють і сьогодні, потребує нових досліджень, що мають спиратися на останні філософсько-естетичні розробки. Зокрема, нагальна необхідність у таких дослідженнях існує в тих нових галузях кінематографії, що тісно співпрацюють з мас-медіа.

Література:

1. *Л'Эрбье М.* Гермес и молчание // Из истории французской киномысли. 1911–1933 гг. Немое кино. – М., 1988.
2. *Ганс А.* Время изображения пришло! // Из истории французской киномысли. 1911–1933 гг. Немое кино. – М., 1988.
3. *Эйхенбаум Б.* Проблемы киностилистики // Поэтика кино. – СПб., 2001.
4. *Стеллинг Йос.* «Кино – бегство от жизни» // Искусство кино. – М., 2000. – № 7.
5. *Маркевич Я.* Такесі Кітано. Найбільш неяпонський з японських режисерів // Кінотеатр. – К., 2005. – № 2.

УДК 130.2:37.03

Плахотник О. В.

## О НЕКОТОРЫХ МАРГИНАЛЬНЫХ ДИСКУРСАХ В ОБРАЗОВАНИИ: ДИСКУРС ТЕЛЕСНОСТИ

*Статтю присвячено соціально-філософському аналізу одного з маргінальних дискурсів освітнього простору – дискурсу тілесності. Розглянуто два методологічні підходи до дослідження проблеми: феноменологічний та постструктуралістський (М. Фуко).*

**Ключові слова:** *філософія освіти, маргінальні дискурси, тілесність.*

*The article is devoted to the social-philosophical analysis of such marginal discourse of educational space as corporeality. Two main methodological approaches of research (such as phenomenological and post-structuralist) are grounded.*

*Keywords: philosophy of education, marginal discourses, corporeality.*

Тема телесности соотносится с пространством образования парадоксальным образом. С одной стороны, образование (в самом широком смысле – как духовно-интеллектуальный процесс передачи культурных смыслов от одной человеческой генерации следующей) ориентировано, прежде всего, на интеллектуальную сферу, используя телесный навык как необходимое, но не приоритетное средство (например, на начальных этапах образования – рисунок или письмо). То есть по мере овладения ребенком рациональными способами познания и формирования его волевой сферы образование становится все более разумоцентрированным и все меньше обращает внимание на тело. «Забота о теле» как бы выпадает постепенно, с повышением ступени, из образовательного пространства и переходит в сферу личной ответственности обучающегося.

На ступени среднего образования максимальное внимание приковано к телу детей начальной школы (уроки физкультуры, разминки, подвижные игры, специальные тренировки для пальцев рук и т. п.); минимальное же – к телу старшеклассников (уроки физкультуры проводятся формально либо вообще отменяются). Метафорически изъясняясь, можно сказать, что в первый класс приходит неразумное (детское) тело, а двенадцатый класс заканчивает бестелесный мозг.

С другой стороны, очевидно, что телесность играет чрезвычайно важную роль в процессе взросления ребенок – подросток – отрок: именно глобальные телесные изменения являются, по мнению психологов, ключевым источником (кризисных) психологических состояний и переживаний<sup>4</sup>. Кризис пубертатного возраста, а затем телесно-сексуальная составляющая возраста ранней юности неминуемо

<sup>4</sup> См., например, Кон И. С. Введение в сексологию. – М., 1988. – С. 176–219; Кон И. С. Психология подростка. Хрестоматия / Сост. Фролов Ю. И. – М., 1997. – С. 431–473; Епанова Ю. В. Телесность и сексуальность в субкультуре тинэйджеров // <http://bulletin.region.ulsu.ru/publications/epanova/>

сопровождает ученика (ученицу) средней школы; однако содержание и форма современного школьного образования либо пренебрегает данным обстоятельством, либо, что еще хуже, стремится подавить подростково-юношескую телесность и сексуальность.

До сегодняшнего дня проблема включенности тела и телесности в образовательное пространство, а также анализа и критики современного образования как не учитывающего фактор телесности остается почти *terra incognita*. Слабым исключением являются призывы врачей уделять больше внимания физической культуре на всех ступенях школьного образования по причине ухудшения общего состояния здоровья детей и подростков, однако такая «медикализация дискурса» уводит в плоскость тоталитарной «тренировки» асексуального тела и отнюдь не решает проблему в концептуальном плане.

С другой стороны, сложились определенные традиции философского исследования телесности: работы М. Мерло-Понти, Ж. Л. Нанси, Ж. Батая, Ж. Бодрийяра, В. Вальденфельса; постсоветских исследователей – В. Подороги, Л. Газнюк, О. Гомилко, О. Шпараги. Однако тема импликации философской теории в образовательные практики остается пока что незатронутой.

Итак, основная цель данного текста – проанализировать инварианты включенности дискурса телесности в (школьное) образовательное пространство. Предполагается изложить краткий обзор существующих подходов к указанной проблеме, а также обрисовать возможные перспективы ее развития в контексте основных тенденций видоизменения современного образования.

Феноменологический подход: тело и габитус в контексте школьного обучения. Одно из наиболее классических определений образования трактует последнее как «процесс и результат усвоения систематизированных знаний, умений и навыков... Основной путь получения образования – обучение» [3, с. 218]. Отталкиваясь от понятия навыка, представляется уместным обратиться далее к концепту габитуса как «совокупности предрасположенностей поступать, думать, оценивать, чувствовать определенным образом. Габитус – инкорпорированная история индивида и группы, к которой он принадлежит» [10, с. 53].

Иначе говоря, по словам К. Шюес, «удел сознания – в том, что все, с чем оно сталкивается (*experience*), становится его “историей” – его габитусом. Однако эта “история” – не просто постоянное добавление различных аспектов опыта; скорее, это “история” изменений и преобразований телесного сознания». И далее: «Габитус зависит от тела. Габитус – это осажение опыта в “глубине” телесного сознания, основание для дальнейшего опыта и место агента в мире. Центром этих трех аспектов габитуса является тело. Следовательно, “живое” тело, такое, каким оно предстает посредством габитуса, всегда находится в центре нашего феноменологического описания» [9, с. 20].

Очевидно, что обретение, построение габитуса есть потенциальная возможность именно для тела: «Габитусы – это свободные привычки или, по-Гегелю, сноровка, ловкость рук (например, у рабочего ручного труда – *kheirourges*, у хирурга, у виртуоза, артиста и т. д.)» [1]. В данном контексте стоит упомянуть идеи М. Мерло-



Понти, который выделяет два модуса телесности, два слоя тела: слой тела габитуального (*corps habituel*) и слой тела актуального (*corps actuel*) [2], подчеркивая, что габитус как накопленный опыт тела есть противопоставление телу «живого настоящего» (Гуссерль). «Габитуальное тело» у Мерло-Понти – это «анонимный, или безличный, опыт, а актуальное – скорее личностный. Отсюда такая модель телесного бытия: вокруг нашего личного существования [актуальное тело] лежит окраина существования почти безличного, так сказать, само собой разумеющегося, которому я препоручаю заботы по удержанию меня в мире [габитуальное тело], а вокруг людского мира, который каждый из нас создал для себя [тоже габитуальное тело], – мир вообще, к которому надо принадлежать, чтобы иметь возможность замкнуть себя в частной сфере любви или тщеславия» [2, с. 121]. Эти миры сцеплены непрерывными переходами: возможность перехода между ними гарантирует физиологическое и психическое здоровье человека.

Акцентируя значение телесности, телесного опыта для познавательной активности человека, следует упомянуть также позицию М. Полани, который в своей концепции неявного личностного знания рассматривает опыт личности, модификации ее существования как ее «личностный коэффициент» [4]. Такое знание, по Полани, приобретает конкретным человеком только в практических действиях и в значительной мере представляет собой жизненно-практический опыт, а также знание о своем теле, его пространственной и временной ориентации, двигательных возможностях, выступающее своего рода *парадигмой неявного знания*, поскольку «во всех наших делах с миром вокруг нас мы используем наше тело как инструмент» [12, с. 404]. На концепцию Полани, как он сам отмечал, оказала влияние идея Мерло-Понти, который «невыразимое» объяснял тем, что «логика мира» хорошо известна нашему телу, но остается неизвестной нашему сознанию; тело знает о мире больше, чем «Я» как субъект, обладающий сознанием [11, с. 808].

Для теории познания как обретения «личностного знания», по Полани, значима сама особенность тела как объекта, который не покидает субъекта, но является всегда ему под одним углом зрения, отражая постоянство со стороны самого субъекта, а не окружающего мира; тела как общего для всех людей «способа обладания миром», в котором они учатся распознавать «сочленение сущности и существования» [2, с. 196–197].

Экстраполируя вышеизложенные идеи в образовательное пространство, можно предположить, что телесность как атрибут субъекта (или как воплощенный субъект) с необходимостью входит в образовательное пространство и участвует в образовательном процессе: как минимум, в той его составляющей, что связана с обучением и формированием навыка (габитуса). Однако образование отнюдь не может быть сведено к обучению<sup>5</sup>; для рассмотрения проблемы телесности в более широком образовательном контексте обратимся к известной статье П. Бурдые

---

<sup>5</sup> Например, «Философский энциклопедический словарь» (1997, с. 311) определяет образование как «духовный облик человека, который складывается под влиянием моральных и духовных ценностей, составляющий достояние его культурного круга, а также процесс воспитания, самовоспитания, влияния, шлифовки, т. е. процесс формирования облика человека».

«Система образования и система мышления» [1].

Критикуя классическую «интеллектуалоцентристскую» образовательную модель, Бурдьё пишет: «У схоластов есть слово „*skhole*”, от которого происходит слово „школа”, но оно означает „досуг, не-работа”. И факт, что мысль почти всегда оказывается „школьной” мыслью, относящейся к „*skhole*”, схоластической предполагает фундаментальный уклон, особенно наглядный в гуманитарных науках, – во имя процветания логоса и в разрушение праксиса, во имя слова и в разрушение безмолвия... *Logos / praxis*, теория / практика, *episteme / techne*, наука / техника – все эти оппозиции вписаны на практике в сами школьные институции, которые всегда стремятся способствовать первому члену поименованных оппозиций» [1].

Как пишет Бурдьё, картезианский дуализм, пропитывающий всю западную классическую философскую традицию, имплементирован и в образовательное пространство, выстраивая там бинарные оппозиции и иерархические отношения между различными инвариантами знания. При этом «практическое» знание, полученное благодаря телесному опыту, занимает низшую ступеньку в упомянутой иерархии, порождая (ложное) представление о преимущественной ценности знания «теоретического».

Однако кризис как классической философской парадигмы, так и классической образовательной модели доказывают несостоятельность картезианского дуализма. Бурдьё говорит: «Не следует ли заменить педагогику сознания, претендующую на то, что она идет от принципов к практическому применению, от аксиоматики к практике, на педагогику искусства в дюркгеймовском смысле, которая стремится подвести к получению и практическому усвоению принципов путем повторения их применения?» [1]. И далее: «Нужно внедрять новый рационализм, рационализм расширенный, открытый тому, что он изучает, и осознающий свои ограничения. ...Этот рационализм – великодушия и свободы – будет давать место воображению, чувствам и чувствительности, а следовательно, искусству и практичности во всех ее формах (поэтому он неразрывно связан с демократией)» [1].

Концептуализируя идею габитуса (и называя Мерло-Понти в числе своих учителей), Бурдьё трактует габитус гораздо шире, чем совокупность телесных навыков. Например, говоря о своем проекте трансформации (классического) образования, он пишет о необходимости создания габитусов «изобретательства, творчества, свободы». Осознавая внешнюю противоречивость таких идей, Бурдьё апеллирует к известной сентенции Б. Паскаля: «Парадоксальным образом, паскалево „нужно поглупеть” необходимо, чтобы стать умным. Поглупеть – значит подчинить свою глупость, свое тело дисциплине сочинительства или, выражаясь точнее, воплотить в своем теле диспозиции, способные составить противовес тенденциям естества и рутине культуры» [1].

Таким образом, от темы свободы, творчества, изобретательства мы снова приходим к проблематике телесности: круг замкнулся.

Дисциплинируя тело: микрофизики власти (М.Фуко) в образовательном пространстве. Пространство образования также может быть определено как типичное для европейской культуры дисциплинарное пространство, то есть такое, где властные

отношения являются легитимными и составляют его структурный каркас. Это ярко продемонстрировано в работах М. Фуко. Философ анализирует становление классических дисциплинарных институтов (таких, как тюрьма, психиатрическая лечебница и больница) и приходит к выводу, что после ликвидации королевского правления власть переходит к так называемым профессиональным экспертам – психиатрам, медикам, организаторам промышленного производства и школьного образования. Именно они становятся теперь – не субъектами, но – агентами власти, практикующими дисциплину. Так, по Фуко, возникает особое политическое пространство, которое лишено центра и в котором во множестве существуют особые «очаги власти» – дисциплинарные институты.

Проблемы образования и знания разрабатываются Фуко в ходе рассмотрения таких общественно-социальных понятий, как безумие, клиника, власть, знание, дисциплинарная структура власти, «биовласть», сексуальность, «забота о себе» и других. Философская перспектива образования через призму идей М. Фуко может быть рассмотрена как проекция темы власти и знания в онтологической перспективе развития субъекта и форм субъективности<sup>6</sup>.

По Фуко, педагогический, медицинский и философский дискурсы соединяются и взаимодействуют в таком ключевом для теории образования понятии, как пайдейя (трактуемое как образ и идеал человека). В третьем томе «Истории сексуальности» Фуко отмечает, что исправление души и путь самосовершенствования «лежит через философию или воспитание-*paideia*» и «все более приобретает медицинский оттенок. Формировать, образовывать себя и заботиться о себе – два эти занятия суть взаимосвязаны» [6, с. 63]. Таким образом, смысл школы начинает уподобляться лечебному заведению, ученикам которого следовало осознать свое состояние как патологическое с тем, чтобы, испытав боль, а не наслаждение, придти к постановке образовательных задач в деле получения знания и совершенствования логики суждения.

Еще один ракурс анализа образования – это фукианская концепция дискурса. Фуко полагает, что «любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов – со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут» [6, с. 74]. Знание не формируется без системы накопления, передачи, коммуникации, которые осуществляются через систему образования, наделенной властными полномочиями. В свою очередь власть не может существовать без усвоения, присвоения, передачи знаний, без его распределения. На таком уровне анализа не существует отдельно познания или науки, или общества и интересов государства; на таком уровне анализа появляется, по Фуко, тема слитного сосуществования власти и знания.

Матрицами сосредоточения «власти-знания» выступают приют для психических больных, клинический госпиталь, тюрьма, казарма, школа. Именно в пространстве просвещенного государства и его институтах разворачивается беспрецедентная

---

<sup>6</sup> Более подробно эта тема раскрывается в следующей статье: Бейсенова Г. А. Философия образования М. Фуко как проекция концепции власти-образования // Образование и насилие: Сборник статей / Под ред. К. С. Пигрова. – СПб., 2004. – С. 212–226.

практика наблюдения и надзора, осмотра и обследования в госпиталях, в школе и лицее, в военных учреждениях. Ведущим видом такого рода контроля выступает «дисциплинарная власть», дисциплина [7]. Как же он реализуется в образовательной практике?

Фуко объясняет, что в области отношений между учителями и учениками преобладают замкнутые пространства (интернаты, школы, колледжи), в которых главенствуют законы «дисциплинарной монотонности», подчинения и страха. Так, муштра школьников на уроках производилась следующим образом: «Мало слов, никаких объяснений, полная тишина, прерываемая лишь сигналами – звоном колокола, хлопаньем в ладоши, жестами, просто взглядом учителя» [7, с. 243]. Ученик должен был заучить код сигналов и автоматически реагировать на них. Школа должна была усилить контроль над поведением учеников путем системы сигналов, на которые необходимо было реагировать немедленно.

Фуко приводит данные от Р. Троншо (диссертация «L'enseignement mutuel en France»), когда ученики получали свыше 200 приказов в день; только за утро – 26 приказов голосом, 23 – посредством знаков, 37 – в форме звонка, 24 – по свистку; иными словами, свисток или звонок раздавались каждые три минуты [7, с. 244]. Задерганные, послушные ученики уподоблялись движению шестеренок и винтиков; сама система обучения напоминала сложный часовой механизм благодаря сцеплению этих самых шестеренок.

Кроме того, Фуко отдельно останавливается на вопросе дисциплинарного управления пространством (практика «отгораживания», «разгораживания»), которое дополняется дисциплинарным контролем над временем субъекта надзора. Время дробится на все более мелкие интервалы, в течение которых надо выполнить определенную работу. Примером дисциплинирования времени выступает экзамен и производные от него виды: тестирование, отчеты.

Обучение как ведущий компонент образования становится машиной подавления и символом власти. Таким образом, по Фуко, власть порождает познающего субъекта, объект познания, способы познания. Дисциплина создает из контролируемых тел четыре типа индивидуальности: клеточную (в игре пространственного распределения), органическую (кодирование деятельности), генетическую (суммирование времени) и комбинированную (сложение сил). Дисциплина для достижения цели использует четыре основных метода: строит таблицы, предписывает движения, принуждает к упражнениям, использует «тактики» (искусство строить тела).

Очевидно, что подобные дисциплинарные практики направлены, в том числе, на телесную муштру. Например, необходимость сидеть целый урок за партой (начиная с шестилетних детей!) не вызывает в обыденном сознании сомнений в том, что только так и можно учиться. В то время как в Античной Академии обучение осуществлялось во время прогулок на свежем воздухе, а во многих восточных культурах ученики сидят на корточках или на пятках. Тем не менее, сегодня именно помещение тела ученика в пространство класса и парты выступает единственно возможным способом

участия его в образовании<sup>7</sup>.

«Дисциплинарные практики для тела» тесно связаны еще с одним концептом Фуко – идеей «власти-знания» как «биовласти», то есть власти, органически и неразрывно связанной со знанием, опирающейся на знание в своем стремлении к эффективности, власти над живым. Биовласть, по Фуко, развивается по двум направлениям: во-первых, путем манипулирования телом (дрессировка, управление, контроль, использование сил, способностей), укрепления дисциплины в армии, школе, развития тактик и методики обучения и воспитания; во-вторых, путем контроля за рождаемостью и смертностью (биополитика популяции). Стратегическими ориентирами биовласти, а именно анатомо-политическим дисциплинированием, заняты образовательные институты (школы) и образовательные (педагогические) теории.

Фуко формулирует положение, что в дисциплинарном режиме «индивидуализация» является нисходящей: чем более анонимной и функциональной становится власть, тем больше индивидуализируются те, над кем она довлеет. Вышеуказанное понимание биовласти предопределяет и возможные способы противостояния ей. Стихийным образом субъекты в образовательном пространстве демонстрируют, в числе прочих, протестные телесные практики<sup>8</sup>.

К сожалению, современные теоретики образования редко обращаются к идеям Фуко и потому в больших количествах продуцируют утопические, по сути, идеи о «гуманизации образования» посредством изменения содержания обучения или стиля взаимодействия учителя с учениками. Фукианское же понимание образования и власти предполагает совершенно иные (по сути и степени воплощаемости) способы трансформации образовательного пространства. И один из них – это вопрос о том, как «не быть управляемым». Здесь, очевидно, проблематизируется «святая святых» классической образовательной модели – представление об образовании как управлении учебной деятельностью учащихся. Эвристическую ценность таких идей вряд ли возможно преувеличить.

Выводы. Итак, рассмотрев два подхода к включению телесности в образовательное пространство – феноменологический и постструктуралистский (очевидно, так можно назвать идею Фуко), мы видим, что оба они демонстрируют последовательную критику классической модели образования, базирующейся на дуальном противостоянии разума и тела. Однако альтернативные образовательные стратегии, предлагаемые (явно или неявно) указанными подходами, существенно различны по форме.

С точки зрения феноменологии, образование должно включать телесный опыт в учебные практики и, более того, опираться на него. Уже сегодня существуют образовательные системы, следующие указанным принципам: Вальдорфская

---

<sup>7</sup> Я намеренно использую самый «невинный» пример «дисциплины тела» для ученика, оставляя за скобками гораздо более вопиющие примеры телесных практик и наказаний, принятых в современном образовании.

<sup>8</sup> В данном контексте уместно вспомнить (часто рискованное) экспериментирование мальчиков и девочек с прическами и длиной волос в советской школе или различные практики боди-арта (не одобряемые школьной администрацией) у современных учеников.

педагогика, школа Монтессори, другие подходы, преодолевающие интеллектуалоцентристскую образовательную модель. Правда, они все еще имеют маргинальный статус в постсоветском пространстве, поскольку подрывают основания «классической педагогики». Видимо, указанные «альтернативные образовательные системы» будут становиться более популярными только с естественной сменой поколений и «прорастанием» идей либерализма в общественном сознании.

Если говорить о «практических выходах» фукианского подхода, то здесь речь пойдет, скорее, о рефлексии и (возможной) деконструкции тех властных дискурсов, что пронизывают образовательное пространство и его субъектов. И здесь нужно начинать, например, с изменения пространственной конфигурации аудитории, то есть с идентификации и трансформации тех «дисциплинарных симптомов», что и составляют в своей совокупности природу «биовласти».

Но самое интересное состоит в том, что, используя либо феноменологический, либо фукианский подход к изменению образовательного пространства, мы получим на выходе одну и ту же модель: образование, ориентированное на (и предназначенное для) живого, телесного человека, способного «заботиться о себе» (в том числе и о себе телесном), «не будучи управляемым».

Литература:

1. Бурдые П. Система образования и система мышления // [http://www.informika.ru/text/magaz/higher/2\\_97/5razdel.html](http://www.informika.ru/text/magaz/higher/2_97/5razdel.html)
2. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с франц. под ред. Вдовиной И. С., Фокина С. Л. – СПб., 1999.
3. Монозон Э. И. Образование // БСЭ. – 2-е изд. – М., 1974. – Т. 18.
4. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. – М., 1985.
5. Фуко М. Воля к знанию // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996.
6. Фуко М. История сексуальности III: Забота о себе. – К.; М., 1998.
7. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М., 1999.
8. Фуко М. Рождение клиники. – М., 1998.
9. Шюес К. Анонимные силы габитуса // Логос. – 1999. – № 10.
10. Bourdieu P. The Logic of Practice. – Stanford, 1990.
11. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. – N.Y., 1962.
12. Polanyi M. Sense-giving and Sense-reading // Intellect and Hope: Essays in the Thought of Michel Polanyi. – Darham, 1968.

УДК 130

Омельченко С. Н.

## ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ МЕЖДУНАРОДНОЙ ИНТЕГРАЦИИ

*Статтю присвячено аналізу тенденцій розвитку вищої освіти в європейських країнах та Україні. Показано, як впливають інтеграційні процеси на ціннісні пріоритети в освіті та культурі.*

*Ключові слова: вища освіта, соціокультурна діяльність, освітня парадигма.*

*The article is devoted the analysis of progress of higher education in the European countries and Ukraine trends. It is retained, as integration processes influence on the valued priorities in education and culture.*

*Key words: higher education, societal culture activity, educational paradigm.*

Институциональные реформы происходят в Украине на протяжении всего периода государственной независимости. Шаг за шагом преодолеваются кризисы, проблемы, которые порождаются внутренними функциональными и дисфункциональными процессами, условиями жизнедеятельности и спецификой образа жизни.

Реформы «потрясают» и институт образования. Благая цель реформирования на деле провоцирует очередные кризисы, так и не доведя ни одну из реформ до логического конца. В погоне за политическими и идеологическими дивидендами элиты от образования статусная позиция института в обществе была утрачена, системное единство образовательного процесса нарушено, равно как и механизм, обеспечивающий преемственность между уровнями образования. Отказавшись от принципов советской системы образования, основанных на фундаментальной подготовке знаний и умений, взамен в ходе структурных и функциональных новаций общество получило разрозненную систему, в которой сохранены островки «классического образования», но в целом уже не способную отвечать на вызовы общества и обеспечивать потребности в получении качественных образовательных услуг.

Поскольку процесс реформирования образования в Украине приобрел затяжной и вялотекущий характер, то вполне логичным видится выход из создавшегося кризиса через обращение к опыту цивилизованных стран. Соответственно актуальным и с точки зрения институционализации образования в Украине, и с позиции научной рефлексии видится вопрос о поиске приоритетных направлений развития системы образования.

Цель данной статьи – проследить на примере высшего образования характер интеграционных процессов в условиях единого европейского образовательного пространства.

В числе приоритетных направлений образовательной сферы Украины в последние годы является курс на интеграцию в европейское образовательное пространство. Подписание Украиной Болонской декларации в 2005 году фактически закрепило те процессы, которые реально происходили в сфере высшего образования: активизацию международной деятельности в системе образования и науки, расширение сотрудничества с иностранными партнерами, реализация совместных проектов, установление информационных и коммуникативных связей. Развитию этих событий во многом способствовал и политический курс страны на интеграцию в ЕС.

Поскольку это стратегическая цель государственной политики, то соответственно, альтернативные варианты существующих в мире образовательных систем на сегодняшний день не берутся во внимание. Следовательно, вопрос о международной интеграции автоматически сужается до границ пространственной локализации образовательных систем европейских стран.

Современная же система образования в странах Европы складывалась в 80–90-х годах прошлого века. Своеобразной реакцией на системные кризисы в сфере образования явился разработанный в 1990 году ЮНЕСКО проект «Философия образования в перспективе XXI века», в котором гуманистические ценности и цели образования предопределили принципы новой образовательной парадигмы.

Смена образовательной парадигмы в целом означает переосмысление и трансформацию методологических принципов, системы представлений и концептуальных установок. Однако главным условием жизнеспособности любой парадигмы является четкость в определении цели образования, ясность в определении средств и методов. Так, цель – демократизация и доступность качественного образования для представителей различных слоев и статусных групп – конкретизировалась в ряде положений. Такими положениями есть прибыльность университетов, упрочение их общественного признания, престижности образования на основе фундаментальности знаний, сохранение духовного уровня образования, открытость, толерантность в процессе ролевого взаимодействия, возможность альтернативных моделей обучения и получения образования на протяжении всей жизни.

В высшем образовании Франции рейтинговая система оценивания касается и семестровых оценок, и статуса студента/выпускника, и преподавателя, и вуза в целом по стране. Одним из важных показателей структурирования вузов Франции по иерархическому признаку выступает степень трудоустройства выпускников. То есть показателем успешности вуза являются его выпускники, а точнее уровень их профессиональной подготовки. Следовательно, для поддержки своего статуса университеты страны активно реагируют на изменяющиеся запросы с целью обеспечить систему стандартов, квалифицированный уровень подготовки, гарантируя единообразие компетенций и профессионализма.

В этой связи, взяв курс на интеграцию в европейское образовательное пространство, высшее образование Украины встало перед проблемой о готовности понять и принять те цели, принципы и нормы, которые лежат в основе европейской образовательной парадигмы. Если да, то, в свете реальных общественно-



экономических, политических, религиозных, языковых перипетий, следует ли отказаться от тех постулатов, которые были разработаны и представлены в Национальной доктрине развития образования и науки, исходя из национальных потребностей, где приоритетными направлениями названы: повышение качества образования, обновление содержания и форм организации учебно-воспитательного процесса, расширение украиноязычного образовательного пространства, внедрение образовательных инноваций, информационных технологий, создание индустрии современных средств обучения и воспитания, создание рынка образовательных услуг, а также развитие системы непрерывного образования и обучения на протяжении жизни [90, с. 179–180]. Как видно, есть приоритетные направления, но нет целостного восприятия системы образования и ее проблем, равно как и необходимости принятия европейской образовательной парадигмы.

В основе действующей системы образования в Украине положен принцип рациональной деятельности, который в свое время был сформулирован в «понимающей социологии» М. Вебера. Согласно концепции немецкого классика социологии, формы социальной жизни на основе классического типа рациональности демонстрируют четкую организационную структуру по всем признаками бюрократии: иерархическая структурированность, диспозиция ролей, статусная субординация, функциональные составляющие (знания, умения, навыки). Институт образования формирует и особую систему взаимоотношений, где значение имеют только те социальные факты, которые извне влияют на поведение субъекта, его деятельность и мировоззренческие установки, соответственно, используя методы целенаправленного воздействия на индивида как объект научения.

Система образовательной деятельности, которая длительное время выстраивалась по классическому типу рациональности в виде определенных структур, функций, отношений, бесспорно, является действенной и имеет свои определенные результаты. Однако процесс интеграции в европейские и международные структуры выдвигает определенные требования к профессиональным качествам, а уровень образованности и подготовки специалистов в Украине не отвечает нормативным требованиям.

В сложившихся условиях следует понимать, что стандарты образования, кредитно-модульная система – это формальная сторона реализации концептуальных установок новой образовательной парадигмы. Соответственно, в погоне за формой выхолащивается смысл и цели проводимых трансформаций в образовательном пространстве.

В социокультурном контексте этот факт имеет объективные основания. Изменение институциональных форм в системе образования Украины имело скорее субъективный, чем объективный характер. Используя терминологию К. Маркса, изменения касались исключительно надстройки, а не базиса института образования. К примеру, национальная идея и украинизация стали альфой и омегой национальной образовательной доктрины.

Анализируя характер происходящих трансформаций в системе высшего образования Украины, можно четко проследить две тенденции: первая –

отстаивающая национальные интересы; другая – ориентирована на принципы и ценности европейской культуры и образования, поликультурности, многовариативности, гибкости, открытости, толерантности, уважения прав человека независимо от этнической, культурной, религиозной, языковой принадлежности.

Насколько согласуются и практически реализуются данные концепции в условиях Украины, сложно дать однозначный ответ. Но следует признать, что проблемы непрерывности, диверсификации и гуманизации образования создают единое смысловое поле с проблемой образования как системы трансляции культуры и технологии её трансляции.

Очевидно, культура и образование в наше время сосуществуют как параллельные миры, пересекаясь в определенных временных и пространственных сегментах. (Хотя сам по себе этот факт уже настораживает). Бесспорно, культура, как особая сфера социальной жизни, пронизывает деятельность любого социального субъекта. Однако институционализация в культуре и институционализация в образовании происходят по разным канонам. Деятельность в образовательной сфере целерациональна, функционально очерчена и направлена на аккумуляцию информационных потоков, ретрансляцию знаний и умений. Социокультурная деятельность по своему характеру традиционна, ценностно-рациональна и направлена на продуцирование ценностей, установок, норм, поддержание материальной и духовной среды для жизнеобеспечения общности и индивидуальной самореализации.

Рассматриваемое соотношение между социокультурной и образовательной деятельностью важно с точки зрения выбора приоритетов в системе ценностных ориентаций и, соответственно, групповой идентификации между «мы-группа», «они-группа» и группа «другие» (У. Самнер). Соглашаясь с точкой зрения Е. Злобиной и А. Резника о том, что человек, одновременно относя себя к разным значимым группам, порождает феномен многомерной идентичности и, как следствие, определяет для себя несколько поведенческих стратегий [1, с. 178], следует признать, что в такой ситуации меняется объективный смысл бытующих антиномий «национальный и европейский», «традиционный и мультикультурный» и др. Факт множественности групп идентификации скорее порождает проблему позиционирования в социокультурном пространстве.

Эти же принципы поведенческих стратегий экстраполируются и в образовательную сферу. Следовательно, институты высшего образования, в силу функциональной предопределенности, обязаны учитывать факт множественности социокультурных форм, многовариативности поведенческих стратегий и в условиях международной интеграции расширять пространство социальных связей и взаимодействий, унифицируя стандарты и правила, поддерживая принципы толерантности в процессе коммуникации, создавая особый социокультурный пласт систем ценностей, мотиваций и ориентаций для молодого поколения.

Более того, новые информационные и коммуникационные технологии формируют у молодого поколения ожидания более эффективного варианта индивидуальной и групповой жизненной стратегии. Символами жизненного успеха, наряду с достатком, стабильностью, демократией, выступают статусная

принадлежность, «демонстративное потребление» (Т. Веблен), доступность к ценностям мировой культуры и технологиям.

Подводя итог, следует сказать, что объективный смысл социокультурной и образовательной деятельности предопределен более широким контекстом – процессами глобализации. Процессы интернационализации, интеграции, глобальной унификации, идентификации изменяют систему социальных отношений и, как следствие, иерархию смыслов. Глобальная унификация – это фактическое признание мировым сообществом идей, значений, ценностей, которые переходят границы национальных культур, задавая стандарты социокультурных отношений. Официальные институты, будь то государство, церковь, пытаются противодействовать этим тенденциям и в своей политике активно используют идеологические мифологемы с целью предохранить ядро культуры от модификаций и трансформаций. Несмотря на то, что признанная на международном уровне политика межкультурного взаимодействия учитывает интересы и права как отдельных культур, так и субкультур, обеспечивая функцию социальной энтропии, признавая за каждой культурой автономию, уникальность, неповторимость и равнозначность наряду с другими.

Однако интеграционные процессы расширяют пространство социальных связей и взаимодействий, и как следствие, возможность интегрироваться через систему высшего образования мультикультурного пространства.

Литература:

1. Злобина Е., Резник А. Гражданское пространство Украины: степень идентификации и факторы консолидации // Социология: теория, методы, маркетинг – 2006. – № 2.
2. Ионин Л. Г. Социология культуры: Учебное пособие. – М., 1996.
3. Кремень В. Г. Освіта і наука України: шляхи модернізації (Факти, роздуми, перспективи). – К., 2003.
4. Нечаев В. Я. Социология образования – М., 1992.
5. Степаненко В. Общественная трансформация в социокультурной модели интерпретации // Социология: теория, методы, маркетинг – 2003. – № 4.

УДК 130

*Пивнева Л. Н.*

## **ЗНАЧЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГНОЗИРОВАНИЯ ДЛЯ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ В УКРАИНЕ**

*У статті розглянуто категорії прогнозу й прогнозування, їх типи та роль соціального прогнозування в суспільному розвитку України.*

*Ключові слова: прогноз, соціальне прогнозування.*

*The article deals with the category of prognosis and prognostication, their types and role of social prognostication in social development of Ukraine.*

*Key words: prognosis, social prognostication.*

Социальное прогнозирование – это возможность предсказать будущее, последствия тех или иных событий общественной жизни. Его связывают с общественными процессами и отношениями, исследованием результатов деятельности человека в различных сферах. Социальное прогнозирование направлено на исследование альтернативных перспектив развития социальных явлений с целью повысить обоснованность и эффективность планирования и управления жизнедеятельности общества.

Социальное прогнозирование является одним из типов прогнозирования, которые включают естественнонаучные, научно-технические и обществоведческие (социальные в широком значении этого термина) прогнозы. Нас интересует, прежде всего, социальное прогнозирование в рамках обществоведческих прогнозов, которые охватывают широкий спектр социально-медицинских, социально-географических, демографических, психологических, филолого-этнографических, социально-экологических, образовательно-педагогических, архитектурно-градостроительных, военных, культурно-эстетических, юридических, внутривластных и других типов прогнозов. В этом ряду выделяют социологические или социальные прогнозирование в узком смысле, которые рассматривают перспективу развития социальных отношений.

В широком значении социальное прогнозирование относится к интегративным отраслям знаний, так как оно аккумулирует проблемы, которые являются смежными для различных наук. Обоснованные социальные прогнозы невозможны без учета перспектив экономического, демографического развития, знания экологических, научно-технических нововведений, культурно-ценностных трансформаций международных отношений и т. д.

Понятие социального прогнозирования неразрывно связано с категориями прогноза и прогнозирования. Прогноз (от греч. pro- – «вперед» и gnosis – «познание») – это научно обоснованное суждение о возможных состояниях определенного явления в будущем, альтернативные пути и сроки их реализации. Прогноз является универсальным методом и одновременно неотъемлемой функцией любой научной дисциплины [1, с. 14]. Целью прогноза является стремление дать

ответы на круг вопросов, составляющих сущность проблемы. «Прогноз есть многовариантная гипотеза о возможностях, результатах и путях развития исследуемого объекта (сферы, отрасли, вида деятельности)» [2, с. 10]. Прогнозы имеют свою типологию. В ее основе – различия в зависимости от целей, задач, объектов, предметов, проблем, характера, периода упреждения, методов, организации прогнозирования и т. д. Основополагающим является проблемно-целевой критерий, то есть в зависимости от того, для чего разрабатывается прогноз, различают прогнозы поисковые, нормативные, аналитические прогнозы, прогнозы-предупреждения и прогнозы-разведчики.

Поисковый прогноз отвечает на вопрос, что вероятнее всего произойдет в обществе при сохранении существующих социально-политических тенденций. Благодаря поисковым прогнозам «выявляются и уточняются перспективные проблемы, которые подлежат разрешению средствами политического управления при условиях сохранения имеющихся социально-политических тенденций, строится «дерево социальных проблем» – необычайно ценная информация для особ, которые принимают решения целевого, программного, планового, проектного, поточного, управленческого характера. Примерами поисковых прогнозов могут служить периодические прогнозы ООН, Международного банка реконструкции и развития, ВТО и т. д.

Нормативный прогноз отвечает на вопрос, какими путями достичь желаемого. Он ориентируется на определение путей и сроков достижения желаемого состояния объекта прогнозирования на основе заданных норм, идеалов, стимулов и целей. Этот тип прогнозов позволяет уточнить «дерево социальных целей» и призван выявить такие резервы сферы организации управления, которые помогли бы успешно решить проблемы повышения эффективности общественного производства, оптимизации демографических процессов, включая положение в семье и быту, дальнейшего усовершенствования сферы образования и здравоохранения, преодоления антиобщественных явлений.

Аналитические прогнозы осуществляются с целью научного поиска познавательной ценности разнообразных методов и способов исследования будущего.

Прогноз-предостережение осуществляется для непрерывного влияния на сознание и поведение людей с целью заставить их измениться, понуждают общество к принятию ответственных политических решений и таким образом повлиять на нежелательные для будущего тенденции социального развития.

Прогнозы-разведчики – это провокативные концептуальные определения будущего для выявления взглядов и подходов, сформулированных идеологическими соперниками. К таким прогнозам можно отнести концепции «конца истории» Ф. Фукуямы и «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона, адресованные, в первую очередь, посттоталитарным странам для стимулирования в них общецивилизационного развития будущего.

Разница между указанными типами прогнозов в значительной мере условна, так как в одном и том же конкретном прогнозе могут соединяться признаки разных типов, которые дополняют друг друга. Так, нормативные прогнозы и прогнозы-

предупреждения можно рассматривать как две стороны одной и той же медали. Подтверждением этого есть деятельность Римского клуба, представители которого ставили целью придать гражданской мысли шоковую терапию, чтобы в будущих нормативных прогнозах было легче навязывать ей разработанный клубом рецепты освобождения человечества от кризисных явлений и катастроф.

Различают также типологию прогнозов по часовым параметрам или по периоду упреждения – промежутку времени, на который рассчитан прогноз. Тут различают оперативные (до 1 месяца), краткосрочные (до 1 года), среднесрочные (обычно до 5 лет), долгосрочные (15–20 лет) и дальнесрочные за пределами долгосрочных (50 лет и более) прогнозы [3, с. 37–38]

Процесс, обозначаемый термином «прогнозирование», как правило, предваряет разработка планов, программ, проектов. Одновременно прогнозируются также последствия их обеспечения [1, с. 15]. Для прогнозирования политических событий большое значение имеет знание политической обстановки, политической ситуации. Любой процесс принятия политических решений начинается с владения политической информацией или информации, могущей приобрести политический характер. Например, информация об аварии на ЧАЭС имела политический характер, так как не было дано распоряжение об отмене проведения праздничных майских мероприятий.

Сам процесс прогнозирования предполагает:

- проведение краткого ретроспективного анализа прогнозируемого объекта;
- описание современного состояния объекта (сравнительный анализ наблюдаемых тенденций в отечественном и зарубежном опыте);
- выявление проблем уже решенных, а также тех, внедрение и реализация которых только начинаются;
- тех проблем, которые решены, но не нашли практического применения;
- оценки экспертов по ведущим научным исследованиям в данной области.

Ввиду многофакторности и исключительности сложности объекта исследования, прогностические рекомендации носят вариантный характер. При прогнозном исследовании берется в основу принцип вариативности, многокритериальности оценки стратегических решений, используются различные технологии организационных форм на конкурсной основе, допускающих альтернативное видение возникающих проблем и путей их преодоления. В данном случае особую значимость имеет общественная экспертиза. Сущность исследований в общем виде состоит в том, чтобы предвидеть социально-экономические и научно-технические последствия.

Обосновывая актуальность прогнозирования, украинский исследователь М. Зелинский определял, что в наше время она обусловлена следующими факторами:

- 1) усложнением процесса развития общественной жизни в условиях НТР;
- 2) значительным расширением объема и масштабов прогностической деятельности, количественной и качественной многогранностью объектов прогнозирования;
- 3) возрастанием социальной, экономической, экологической, информационной ценностью прогнозов [1, с. 13].

Тем не менее, в постсоветском обществе прогнозирование не стало важнейшей частью реформирования общества. И причина этого, по мысли поэта И. Бродского, связана с тем, что в нашей реальности нет стойкого ощущения будущего, «аппетита, желания думать о будущем». И не просто думать, а «как-то для себя формулировать». По его замечанию, при всем героизме наших инакомыслящих, которые были готовы идти в тюрьму или даже принять смерть за свои убеждения, ни один из них не потрудился начертать план будущего, альтернативу того, чему они противостояли. Причина в том, что мысль о будущем была узурпирована государством. Пропаганда «светлого будущего» отбила у людей охоту заглядывать в завтрашний день. В результате – либо статика, либо сильные потрясения. И поэтому личность не планирует. Реакцией личности на специфику общественной жизни является своеобразным проявлением нервного поведения, когда человек не заглядывает далеко вперед [3, с. 30–31]. Эта ситуация лишь подтверждает важность социального прогнозирования в широком контексте и осуществления прогнозов в политической сфере Украины.

Опыт развития Украины говорит о том, что невозможно реформировать общественные отношения без научного обоснования, прогнозирования социальных явлений. В условиях политического и правового нигилизма небезопасна тенденция постепенной утраты внимания государственных органов к фундаментальным исследованиям, обращенным в будущее. В современных условиях нежелание прогнозировать означает нежелание осуществлять реформы. Понимание этого постепенно приходит к представителям властных институтов. Свидетельством этого явились ряд документов общегосударственного характера. Правовым основанием государственного прогнозирования и разработки программ экономического и социального развития Украины есть Конституция Украины, Проект правительственной программы «Украина – 2010» (1989 г.), Закон Украины «О государственном прогнозировании и разработке программ экономического и социального развития Украины» (2000 г.), другие законы и подзаконные акты Украины.

Участниками государственного прогнозирования и разработки программ экономического и социального развития в Украине являются Кабинет министров, ответственные центральные органы исполнительной власти по вопросам экономической политики, другие центральные органы исполнительной власти по выработке экономической политики, другие центральные органы исполнительной власти, Совет Министров АР Крым, местные государственные администрации и органы местного самоуправления.

Работа над проектом правительственной программы «Украина – 2010» повлияла на становление отечественной школы стратегического политического планирования. Главная направленность программы – прогнозирование развития событий и экономических процессов как основы для практических действий, связанных с дальнейшим вхождением Украины в мировое пространство, что будет сопровождаться ощутимыми сдвигами в политической, социально-экономической и культурной сферах жизни. Ведущая идея – обеспечение приоритета прав и

безопасной жизнедеятельности человека, оценка состояния их реализации в Украине и определение соответствующих интегральных прогнозных показателей на период до 2010 года.

Закон Украины «О государственном прогнозировании и разработке программ экономического и социального развития Украины» от 23 марта 2000 года выделяет принципы государственного прогнозирования и разработки программ экономического и социального развития. Это целостность, объективность, научность, гласность, самостоятельность, равенство, приверженность государственным интересам [4, с. 442–443]. В Законе выделяется, что прогнозы экономического и социального развития Украины на средне- и краткосрочный периоды и Государственная программа экономического и социального развития Украины на краткосрочный период разрабатывается во время и в порядке, установленном Кабинетом министров. Прогнозы и программные документы экономического и социального развития Украины должны разрабатываться на основе комплексного анализа демографической ситуации, состояния использования природного, производственного, научно-технического и трудового потенциала, конкурентоспособности экономики, оценки достигнутого уровня экономической и социальной сферы с учетом влияния внешних экономических, политических и других факторов и ожидаемых тенденций изменения влияния этих факторов в перспективе.

Украине необходимо в ближайшее время получить настоящую стратегию развития. Это позволит активизировать деятельность Комитета системного анализа Президиума НАН Украины, Общественного экспертного совета по вопросам внутренней политики при Президенте Украины, государственных научных учреждений, неправительственных исследовательских учреждений, среди которых – Национальный институт стратегических исследований, Институт международных отношений и мировой экономики НАН Украины, Украинский центр экономических и политических исследований имени А. Разумкова, Центр антикризисных исследований и др. Постоянной практикой должны стать: организация широкой общественной дискуссии, что позволит принимать взвешенные политические решения и не допускать серьезных политических просчетов, которые характерны для политической жизни Украины послекучумовской эпохи; обеспечение подготовки обоснованных предположений, проектов, программ, рекомендаций и оценок о том, в каком направлении желательно развитие объектов в исследуемой области (социальная защита, культура, здравоохранение, образование, молодежные проблемы, духовно-нравственные и т. д.), как действительно может протекать развитие и каков механизм преодоления негативных тенденций.

Сегодня на Западе почти каждая крупная фирма опирается в своей деятельности на заказные прогнозы. В конгрессе США почти каждый четвертый депутат – абонент специального прогностического центра конгресса. У нас это редкость. Поэтому важно выдавать прогнозы такого качества, чтобы отпали сомнения в их необходимости. В современных условиях неспособность прогнозировать означает невозможность осуществить реформы. Понимание этого постепенно приходит к представителям властных институтов Украины.



Литература:

1. *Горбатенко В. П., Бутовська І. О.* Політичне прогнозування: Навчальний посібник. – К., 2005.
2. *Сафронова В. М.* Прогнозирование и моделирование в социальной работе: Учебное пособие. – М., 2002.
3. *Горбатенко В.* «Аналіз майбутнього» та його роль в управлінні соціально-політичними процесами // Політичний менеджмент. – 2004. – № 1.
4. «Украина – 2010» (1989 г.). Закон України від 23 березня 2000 року №1602-111 «Про державне прогнозування та розроблення програм економічного і соціального розвитку України» // ВВР України – 2000. – № 25.

УДК 327.83

Корогодів Н. В.

## ПОЛИТИКА И ЕЁ ГРАНИЦЫ: ПОПЫТКА РЕТРОСПЕКТИВНОГО И ПЕРСПЕКТИВНОГО АНАЛИЗА

*Автор статті ставить собі за мету пошук меж політичного підходу до рішення неполітичних проблем. Коли, чому, яким чином і хто, спираючись на свої політичні принципи, втручається не лише в розв'язання економічних, соціальних і духовних завдань суспільства, але й у приватне життя особистості? Закономірним є й інше питання: чи може конкретна особистість і суспільство загалом розв'язати ці проблеми, не звертаючись по допомогу політиків? Ретроспективний і перспективний аналіз, на погляд автора, дозволяє знайти відповіді на зазначені питання.*

*Ключові слова: межі політики й політичного, пріоритет політичного, надмірна політизація, політичний нейтралітет чиновників.*

*The aim of article is to search the verge of political method of attack the apolitical problems. When, why, how and who basing on its political principles butts not only into solution of economic, social and mental society's tasks but into the private life of person? Another question is natural: can concrete person and whole society decide these problems without resorting to the help of politicians? The author thinks the retrospective and perspective analysis allows seeking answers on above mentioned questions.*

*Key words: the verge of politics and political, priority of political, excessive politicization, political neutrality of official.*

Целью данной статьи является краткий анализ того многовекового поиска, который осуществляется политическими философами в определении границ политического подхода к решению неполитических проблем. Когда, почему, как и кто, опираясь на свои политические принципы или руководствуясь политическими предпочтениями, вторгается не только в решения экономических, социальных и духовных задач общества, но и в частную жизнь личности? Нельзя ли конкретной личности и обществу в целом решить эти задачи, не обращаясь к услугам политиков?

Иными словами, вопрос заключается в том, чтобы найти те рубежи, на которых чрезмерно политизированным индивидам и их организациям можно было бы сказать то, что уже давно было сказано либералами XVIII века: «Политики! Не суйте свой нос в неполитические проблемы!» Ведь вполне очевидно, что есть обширные поля экономики, социальной жизни, культуры и права, где проявление политических пристрастий чревато не только торможением их развития, но иногда и катастрофой.

Кратко охарактеризуем степень исследованности этой проблемы.

В политической философии с момента ее возникновения и до наших дней достаточно устойчиво функционируют и развиваются идеи, связанные с вопросом о роли политики и влиянии «политического» на все сферы жизни. Начиная с Платона, поставившего вопрос о различии политического искусства и иных видов

деятельности, и кончая современными политологическими исследованиями, прослеживаются три основные направления философских размышлений о границах политики и политического.

Условно обозначим эти направления следующим образом. Первая совокупность взглядов мыслителей прошлого и настоящего отражает их склонность не ограничивать влияние политики никакими рамками, включая и нравственные. Вторая группа исследователей вообще скептически настроена по отношению как к самой сущности политики, так и к формам ее проявления в государственном устройстве. Они стремились и стремятся вообще избавить общество от государственной власти и политики. Наконец, есть много авторитетных политических философов, профессиональных политиков и простых граждан, искренне верующих, что у общества есть достаточно сил, умения и средств, с помощью которых можно и нужно ограничить амбициозные притязания политиков на первенство во всем и во все времена их деятельности.

Не только в древности, средние века и новое время, но и в XX веке исследователи неоднократно обсуждали проблему границ политического. Чрезвычайно заполитизированный XX век побуждал многих ученых познать или объяснить (описать) как экспансионистскую природу политики, так и методы, с помощью которых можно оградить человека от чрезмерной политизации. Достаточно прочитать «стенания» интеллигентов, создавших «Вехи» и «Из глубины», чтобы увидеть, как некоторые авторы, обсуждая революционные настроения своего времени, предпринимали попытку если не «отменить» политику, то хотя бы втиснуть безбрежные политические течения начала XX века в узкое русло внутреннего совершенствования человека [1, с. 164].

Кровавые политические революции и мировые войны, выпавшие на долю XX века, усилили эсхатологические мотивы в интерпретации политики до такой степени, что появились произведения, авторы которых в самом их названии не удержались от апокалипсических мотивов. Вспомним «Закат Европы» О. Шпенглера (1922 г.), «Конец идеологии» Д. Белла (1960 г.), «Конец истории» Ф. Фукуямы (1989 г.). Симптоматично, что на год раньше размышлений Фукуямы о конце истории появляется текст французского политолога Жака Рансьера, названный им «Конец политики», а затем и сборник его трудов «На краю политического».

Если пророчество Шпенглера о закате Европы оказалось несколько категоричным, а проект Д. Белла о деидеологизации политики весьма быстро скомпрометировал себя, ибо, несмотря на все беды, которые принесла чрезмерная идеологизация Западу и Востоку во время «холодной войны», потребность в идеалах сохранилась, то «конец истории» Фукуямы после гибели вульгаризированного многими советскими обществоведами марксизма пока вызывает раздумья у консерваторов, социал-демократов и анархистов, занятых проектированием «своего» общества будущего.

Политический хаос постперестроечного периода обязательно закончится рациональным осмыслением его истоков, содержания и перспектив на будущее. Уже сегодня не только в США и Франции, но и в Украине и России появились добротные

---

монографии, в которых в той или иной мере ставится и решается задача определения границ политики и политического в странах СНГ (см. список литературы). Сама жизнь подталкивает к обсуждению одной из актуальнейших проблем современности: где грань, за которой политизация и деполитизация всех сторон деятельности общества становятся опасными и ведут к деградации не только самой политической системы, но и всего социума?

Актуальность обсуждаемой проблемы, на наш взгляд, обусловлена борьбой за власть. Как тысячи лет назад, так и сейчас у борьбы за власть всегда есть «автор», который свое влияние стремится распространить на все и вся. Такова природа самой власти – она вечно стремится к возрастанию, к расширению «сети власти». Наблюдательные и честные в научном отношении исследователи уже очень давно заметили эту «болезнь». Стремление властвующих к концентрации лишь в одних руках политической власти известно с древности. Искренний и интеллектуально честный Гай Саллюстий Крисп задолго до Макиавелли охарактеризовал жажду власти как «безумие» [2, с. 5–11]. Он считал, что власть, стремящаяся овладеть все более широкими полномочиями, но не обладающая способностью их рационально использовать, действительно «безумна».

Широко известна и такая «болезнь» политиков, как стремление властвующих уйти от контроля масс, сделать свою работу «тайной», засекретив процесс подготовки и принятия политических решений. И это можно объяснить и понять, ибо конкурентная борьба за власть автоматически исключает возможность открывать противнику свои стратегические цели и тактические приемы. Но склонность политиков к манипулированию массами, принижению политической самостоятельности народа, укоренившаяся во властных структурах многих стран, с неизменностью ведёт к чрезмерной политизации масс, к натравливанию политических сил друг на друга. При этом массы, конечно, не осведомлены об истинных планах и целях борющихся за власть.

Наконец, теория и практика «макиавеллизма», разрушающего нравственные границы политического поля, живут и процветают в наши дни. Дж. Актон, отмечавший, что обладание безграничной властью разъедает совесть, ожесточает сердце и затуманивает разум, выразил это с удивительной ясностью и глубиной. «Власть, – отмечает он, – развращает, абсолютная власть развращает абсолютно» [3, с. 108].

Тезис о примате политического над всеми другими сферами жизни, зародившийся в античной философии, вновь и вновь возрождался и обосновывался в разные исторические эпохи. Обычно это происходило и происходит в жизни общества, которое переживает кризис – войну, революцию, распад страны, стихийные бедствия и другие угрозы. Платон и Аристотель, интерпретировавшие политическое как заботу об общем благе всех граждан, тем самым указали «естественные» границы политического. Но они исходили из принципа единства «государства», «хозяйства» и «общества». В Западной Европе эта теоретическая традиция продержалась до конца XVIII века. Она не была отброшена буржуазным индивидуализмом, хотя и была существенно деформирована. Но идея общего блага осталась как граница

позволительного и непозволительного в поведении многих политиков. Попытки ограничить политическую мощь абсолютистских режимов привели, как известно, к либеральным идеям, а затем и основанным на них буржуазным революциям, в ходе которых и были созданы границы, за которые власть не имела права выходить. Однако максима французского либерализма В. де Гурнэ (1712–1759 гг.) «laissez faire, laissez passer», означавшая примерно: «Позволяйте делать все, что угодно и идти куда угодно», с помощью которой ограничивали политиков, привела впоследствии к параличу самой политики. Безбрежная свобода либералов конца XIX – начала XX века увенчалась жесточайшими экономическими, а затем и политическими кризисами, венцом которых стал фашизм и нацизм. Только после этого границы политического стали осознаваться в виде «парадокса свободы», который состоит в том, что свобода («либерос») сама себя упраздняет, если она не ограничена. То есть свобода от государства не должна приводить к гитлеризму и, напротив, государство (политика) не должно затмевать экономический и социальный разум в обществе.

Здесь уместно вспомнить миф Платона, с помощью которого мыслитель раскрывает сущность политики, называя политику «царским искусством». По Платону, политика представляет собой «ткацкое искусство». Ткач, как известно, наносит на свой станок прочные нити – основу, а затем вплетает в эту основу другие нити, которые менее прочны, различны по фактуре и цвету. Результатом является хорошее, прочное и красивое полотно. Именно так и должен поступать настоящий, а не мнимый политик, обладающий умением «ткать» из индивидуальных и, следовательно, разнородных и противоречивых интересов людей общее для всех государство [6, с. 42–48]. Звучит вполне современно в условиях борьбы за власть во многих странах СНГ.

На наш взгляд, значительная часть политиков современных независимых государств не дают себе отчет о содержании своего труда, не поднялись до теоретического осмысления политики.

Политика есть деятельность, связанная с регулированием политических отношений. Сами политические отношения между индивидами, группами, классами, нациями и государствами возникают по поводу «завоевания», удержания и использования государственной власти. В узком смысле слова под политикой понимается комплекс мер, способов и приемов, основывающихся главным образом на манипулировании элементами силы для установления, исполнения и поддержания власти [5, с. 99].

Под термином «политическое» обычно понимаются все те намерения, явления, действия и решения, которые имеют в своем содержании взаимосвязь типа «общее – особенное – частное». «Политика» и «политическое» связаны своей содержательной стороной с принятием «общих решений». Политик по профессии имеет задачу: найти это общее, объединить противоречивые интересы и определить линию действий. Здесь возникает одна из тех теоретических и практических задач, которая связана с проблемой «границы» политики и политического: где начинается или кончается управление?

Если политика и политическое – это все то, что требует вмешательства

---

государственной власти для решения экономических, социальных и духовных проблем, то возникает подозрение, что внутри этих сфер отсутствуют экономические ресурсы, социальные группы и культурные предпосылки, необходимые для самостоятельного (неполитического) решения указанных проблем. Существует, видимо, порог, граница, где «собственные силы» иссякают, и требуется вмешательство политических сил. Именно в такой ситуации появляется «приоритет политического», «первенство политики над экономикой». Следует учитывать и еще одну важнейшую причину, побуждающую выходу «политики» на первый план. Она связана с теорией. Поясним этот тезис.

На наш взгляд, росту влияния политики, ломке политикой границ экономики, социальной жизни и культуры способствуют мощные интеллектуальные силы. От Платона и Аристотеля до Макиавелли, Гоббса и Гегеля идея укрепления политической власти обсуждалась ярко, всесторонне и весьма убедительно. Не случайно, а закономерно этот великий поход теоретиков в обосновании безграничного влияния политики заканчивается сравнением Гегеля государства с «шествием Бога в мире» [6, с. 284]. Согласно этому тезису, политика ограничивает все, оставаясь безграничной.

Приоритет политического перед всеми иными сферами и устремлениями человеческого общества обусловлен, как уже отмечалось, самой природой политического. Политика, во-первых, «отвечает» за общенациональные (общегосударственные) интересы и в этом ее могущество и обоснованность притязаний на приоритет. А во-вторых, и главное, – политика и политическое легко окрашивают в свой цвет любые формы человеческой деятельности. Известно, что исполнение национальных баскских песен во франкистской Испании квалифицировалось в качестве политического преступления, а разговор басков на родном языке расценивался как проявление политической фронды. В наши дни простой парад геев, запрещенный ригористами, расценивается демократами Европы как проявление неразвитости самой политической системы. Когда сегодня некоторые американские конгрессмены и проповедники принудительного расширения в мире свободы и демократии учат украинских граждан тому, как организовать честные выборы, они не вспоминают позорные страницы своей истории. Например, законодательное собрание штата Колорадо в свое время обсуждало проект закона, согласно которому на территории штата предлагалось истребить всех скунсов и индейцев. Скунс – это животное с отвратительным запахом. Да и в докладе федерального поверенного по делам индейцев за 1872 г. давался совет правительству: «С дикими людьми нужно обращаться так же, как с дикими животными».

Границы политического, как мы видим, расширяются до бесчеловечности. Американские конгрессмены расширили границы своей внешней политики на территории многих стран: они санкционировали бомбежки Сербии, Афганистана, оккупацию Ирака, а их военный контингент до сих пор базируется в 38 странах мира. Может, сильно, но верно сказал Жак Рансьер по этому поводу: «Возвращение животного обличия политики» [7, с. 95]. Примитивизм политической культуры в одной из своих статей подчеркивал и Уинстон Черчилль, предупреждавший

незадолго до кончины о том, что варварство может «прилететь на сияющих крыльях науки». Яркими примерами современного варварства в политике являются астрологические прогнозы, составляемые для руководителей страны, попытки полной политизации «человека массы», появление таких персон, как бабка Параска, обласканная чиновниками самого высшего ранга.

Для характеристики современного притязания политики на ведущую роль во всех делах человека и в целом общества вполне подходит термин, родившийся в недалеком прошлом, – «хюбрис» (невоздержанность, необузданность, бесчинство).

Этот термин отражает предпороговые формы стихийных процессов, когда возникает политическая неустойчивость и неоформленность из-за чрезвычайно высокой политической активности масс. Полная политизация человека, хаотичность и бессистемность политических действий, отсутствие умеренности и сдержанности политического, проявляющееся в руинировании всех норм и правил, конечно, свидетельствует о пороге, за которым будет что-то (нечто) новое в политике. Однако опасность состояния «хюбрис» заключается в том, что в этом состоянии невозможно что-то контролировать и, следовательно, предвидеть ход политических событий. Даже те политические силы, которым чрезмерная политизация, доходящая до бесчинств и необузданности, приносит определенные экономические или социальные выгоды, рискуют не получить, а потерять свои политические позиции.

Истоки «хюбрис» можно и, очевидно, нужно искать в 90-х годах XX века, когда рыночные отношения и частная собственность идентифицировались со свободой. Романтические иллюзии по поводу рынка на фоне жесткой централизации экономики, политики и идеологии имели под собой основание. Считалось, что рыночные механизмы почти автоматически разрушат стены централизации. Действительно, рыночные механизмы препятствуют централизации политической власти и концентрации ее в руках лишь одного-единственного политического субъекта. На рынке частные собственники, включая и тех, кто располагает лишь способностью к труду, но не имеет собственности, якобы выступают в качестве самостоятельных и независимых руг от друга политических субъектов, а «сделка» в политическом пространстве между этими субъектами совершается по взаимной договоренности. Предполагалось, что политические субъекты будут контролировать договоренности («правила игры»). Такой взаимный контроль должен был бы препятствовать монополизации власти, открывать простор для формирования в обществе политического консенсуса, то есть согласования и поддержания всеми политическими субъектами основных политических ценностей, демократических институтов и процедур. Однако романтические политические иллюзии 90-х годов выродились к настоящему времени в реакционные политические утопии. Причиной такого вырождения, на наш взгляд, является романтическая интерпретация частной собственности. Западная Европа в течение многих столетий непрерывно искала механизмы, с помощью которых частной собственности не позволялось наносить ущерба политике, нравственности и социальной жизни общества. Дело в том, что в постсоветском пространстве частная собственность, как правило, не базировалось на труде собственника, а росла в зависимости от расстояния человека до властных

---

структур: многие люди разбогатели, опираясь на политическую власть. Такая «природа» капиталов с неизбежностью побуждала и побуждает богатых людей присвоить саму политическую власть, воспринимать ее как свою собственность. «Народные» массы при этом, во-первых, сохранили советское представление о власти, являющейся, якобы слугой народа. А во-вторых, наивные ожидания «настоящего» хозяина, без которого собственность не принадлежала никому, камуфлировали процесс прихода к власти не столько «хозяина», сколько господина, которому она принадлежит «по праву». И это право закрепляется, в том числе, и путем чрезмерной политизации.

В данном случае возникает своеобразный логико-политический круг. С одной стороны, власть способствует неэкономическому пути обогащения отдельных граждан и обеспечивает защиту приобретенных богатств. С другой стороны, накопленные богатства направляются не столько на развитие экономики, сколько на поддержание существующего принципа накопления и тем самым на сохранение такого типа политической власти, который создан ею. Общим для тех и других является коррупция, прикрываемая двуединым явлением – идеологизацией политики и идеологией политизации.

В революционные годы XX столетия, когда Ленин обосновал тезис о первенстве политики над экономикой, политика действительно доминировала. Однако такое первенство невозможно распространить на десятилетия. Ведь политика и политическое, выполняя в переломные эпохи очень важную функцию, являются всего лишь частью целостного исторического процесса. Расширять эту часть на все события истории, насыщать политическим содержанием не только экономику, культуру и социальную жизнь, но даже и обыденное личностное пространство – это путь к деградации самой политики. Вместо действенной политики, помогающей государственной силой решать неполитические проблемы, рождается то, что получило название «параполитики» или «псевдополитики» [8, с. 9]. Именно попытки решать неполитические проблемы политическими средствами затушевывают роль экономики. Как бы ни возвышалась политика в те или иные эпохи над экономикой, последняя в конечном итоге побуждает политиков умерить свои амбиции. Об этом свидетельствует опыт всех стран и народов. Например, тезис о «конце политики» и переходе к «деполитизации политики» родился во Франции и был описан Ж. Рансьером в связи с тем, что политические лидеры этой страны слишком много обещали народу, не имея материальных ресурсов для выполнения своих обещаний [7, с. 21]. Деструктивная роль политизации проявляется в идеализации и нетерпении политиков, стремящихся с сегодня на завтра привести свою страну к европейским демократическим стандартам, не имея для этого ни материальных, ни интеллектуальных, ни культурных предпосылок, созданных творчеством собственного народа. Результатом является политическая фрустрация, сопровождаемая апатией, тревогой, страхом и безысходностью изобретателей. Электорат независимо от политических предпочтений задается вопросом, разрушающим авторитет власти: насколько власть прочна и где границы подчинения властителям. Деструктивность именно и проявляется в том, что властитель издает



приказы, которым никто не подчиняется. Законодательная, исполнительная и судебная ветви власти «увядают» и саморазрушаются. Примат личного политического интереса гасит общенациональные интересы, превращается в непреодолимое препятствие на пути выхода из лабиринта партикуляризма. Политический кризис становится неизбежным.

Где же выход из чрезмерной политизации и каковы инструменты, с помощью которых постепенно можно уберечь общество от политического фанатизма атомизированного сообщества?

На наш взгляд, прежде всего необходимо осознать простую истину: кризис, особенно политический, если он назрел, не следует демонизировать. Как высокая температура при некоторых болезнях живого существа необходима для преодоления самой болезни, так и политический кризис в течение краткого периода может быть благом для общества. Вместо длительного загнивающего политического процесса, вместо бессмысленного и затратного расходования политической воли лидеров и народа надо дать простор для разрешения конфликта. В таком случае политическое сообщество осознает (может быть) свое органическое единство. Осознав реальность и неизбежность кризиса, политические лидеры могут приступить к следующей фазе – деполитизировать управление. Ведь очевидно, что политизация управления – это первый шаг на пути развала экономики. Необходимо искать рациональные ответы или технические решения, которые в силу крайней политизации намеренно и упорно относят к политическим. Поясним кратко суть проблемы.

В условиях демократического общества у части людей, стремящихся овладеть политической властью, могут отсутствовать профессиональные навыки в той сфере деятельности, которая им достается в результате победы на выборах и «дележа добычи». Известно, что политические партии и лидеры партийных блоков Украины после парламентских выборов 2006 г. продемонстрировали бескомпромиссность не только к побежденным, но и к своим соратникам по борьбе за главные политические посты в стране. Современным политикам недоступны для понимания слова, сказанные в глубокой древности древнегреческим поэтом Гесиодом в поэме «Работы и дни»: «Дурни не знают, что больше бывает, чем все, половина...» [4, с. 607]. Иногда, а в смутные политические времена достаточно часто поделиться с противником «половиной» власти означает «больше, чем половина».

В Украине, как и любой демократической стране, где существует многопартийность, вопрос о профессионализме приобретает особое звучание. Дело заключается в том, что административный аппарат во всех странах формируется, как правило, в течение десятилетий. Настоящий профессионал готовится в каждой отрасли длительное время. От студента, который сегодня учится менеджерским премудростям, до руководителя крупного завода или отрасли дистанция в несколько лет. В политизированном обществе, где подбор кадров зачастую осуществляется согласно партийным спискам, а иногда и по признаку личной преданности политическому лидеру, эту дистанцию можно сократить весьма существенно. Одно дело, например, «карьерный дипломат», прошедший «огни и воды» дипломатической службы, и другое – «назначенец», не обремененный дипломатическими знаниями и

опытом. При смене у руля государственной власти политиков, как правило, административный аппарат подвергается чистке. Процедура назначения политических деятелей по партийному цвету приводит к тому, что на руководящих постах с неизбежностью появляются некомпетентные, безграмотные менеджеры. Такой подход опасен для политических лидеров. Опасность заключается в том, что, во-первых, парламентарий избирается от определенной территории и вынужден, так или иначе, проводить политику в угоду электорату данной территории. Избиратели (бедные, богатые, влиятельные и без влияния и т. п.) будут оказывать на него давление. Во-вторых, стремясь к переизбранию на следующий срок, парламентарий вынужден, так или иначе, думать о краткосрочных проектах, ибо они достижимы легче, чем долгосрочные. И, наконец, в отличие от государственного мышления парламентарий может обладать узким эгоистическим, а не профессиональным интересом, стремясь получить ощутимую материальную и финансовую выгоду от занимаемого поста.

Как сделать так, чтобы оградить специалиста (администратора, менеджера) от влияния политических партий и объединений? Как сделать так, чтобы нейтрализовать политические предпочтения менеджера и пробудить у него общегосударственное видение проблем, которые он решает?

Над этой проблемой задумывался Макс Вебер. Показав борьбу политиков за теплые места в государственной машине, отметив тот факт, что политические партии превращаются в охотников за местами в правительстве и меняют свои программы лишь для того, чтобы собрать как можно больше голосов избирателей, немецкий мыслитель предложил действенный, на его взгляд, путь избежать этих негативных явлений в политике. Он предложил создать нейтральный в политическом отношении чиновничий аппарат. Чиновники обязаны сдавать «экзамены», сегодня бы сказали – проходить по конкурсу. Однако в современных условиях, как нам кажется, политический нейтралитет чиновников и государственной службы нужно закрепить в специальном законе. Кроме того, необходимо законодательно ограничить политические чистки при смене парламента и президента. Именно с законодательством связываем мы перспективы ограничения воздействия политики на сферы общества до уровня, который бы сохранял целостность общества, снижал политическое противоборство в стране и способствовал развитию неполитических сфер.

Литература:

1. Вехи. Из глубины. – М., 1991.
2. Крисп Гай Саллюстий. Сочинения. – М., 1981.
3. Актон Д. История свободы в античности // Полис. – 1993. – № 3.
4. Платон. Сочинения в трех томах. – Т. 3 (2).
5. Щепаньский Ян. Элементарные понятия социологии. – М., 1969.
6. Гегель. Философия права. – М., 1990.
7. Рансьер Жак. На краю политического. – М., 2006.
8. Холод В. В. Феномен парapolитики: идеи, свершения, социальные результаты. – Сумы, 2003.

УДК 81–139

Матлина М. М.

## ОСОБЕННОСТИ СЕМАНТИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ПРЕДЛОЖЕНИЙ ТОЖДЕСТВА

*У статті досліджено особливості семантичної організації речень тотожності. У ході аналізу зроблено висновок, що розбіжності між денотативним та сигніфікативним типами речень тотожності полягають у природі об'єкта, що підлягає ідентифікації: для речень денотативної тотожності це об'єкт, що реально існує; для речень сигніфікативної тотожності – це поняття.*

*Ключові слова: речення тотожності, ідентифікація, семантична структура, референція, номінація, сигніфікат, денотат.*

*The peculiarities of the semantic organization of the sentences of identity have been considered. The analysis has shown that the differences between denotative and significant types of sentences of identity consist of the nature of the object which should be identified including both the sentences of the denotative identity that is the object which exists in a reality and the sentences of the significant identity that is the concept.*

*Key words: sentences of identity, semantic organization, reference, nomination, significant, denotation.*

Семантика предложений тождества (ПТ) долгое время оставалась подлинной загадкой. Часто цитируемый отрывок из «Философского трактата» Л. Витгенштейна служит самой хорошей формулировкой того, что можно назвать семантической проблемой тождества: «...сказать о двух предметах, что они тождественны, бессмысленно, а сказать об одном предмете, что он тождествен самому себе, значит ничего не сказать» [6, с. 159]. Л. Витгенштейн решает свою дилемму признанием тождества метаязыковым отношением: тождество, по его мнению, есть отношение между **знаками** вещей, состоящее в том, что они имеют один и тот же денотат, а не между самими вещами [6, с. 159]. Е. В. Падучева такое решение не признает удовлетворительным, поскольку считает, что компоненты ПТ имеют референтное употребление, тогда как метаязыковое отношение – это отношение между нереферентно употребленными знаками [6, с. 160]. Н. Д. Арутюнова, выделяя и описывая семантические разновидности ПТ, строит свою классификацию с учетом обоих этих факторов [1, с. 300–308].

В самом общем виде **акт идентификации** устанавливает тождество объекта самому себе «путем сопоставления свойств, признаков, фактов и т. п., данных в непосредственном наблюдении или поступающих по каналам информации, со сведениями или впечатлениями, вытекающими из прошлого опыта» [1, с. 284]. Другими словами, идентификация есть итог сличения результатов разного знания, прямого или опосредованного.

**Конструкции ПТ** существуют для языкового выражения (обозначения)

**экстралингвистических ситуаций** идентификации, к которым принято относить: ситуацию детективного поиска, ситуацию перехода от знакомства к знанию, ситуацию «воплощенной мечты», ситуацию идентификации личности [1, с. 291].

«Природа идентифицируемого объекта или явления, – отмечает Н. Д. Арутюнова, – существенна для определения значения ПТ» [1, с. 301]. Между тем она не всегда принимается во внимание исследователями. Так, в некоторых работах **логического** направления не различается четко идентификация разных имен, называющих один и тот же объект (*Храбрость – это и есть отвага, мужество*), и идентификация объекта, денотируемого разными именами (*Этот шалун и есть мой брат*). Но в действительности высказывания о тождестве **предмета** и тождестве **имен предмета** выделяют разные стороны одного явления. Тождество предмета отвечает логическому принципу индивидуализации (*шалун – мой брат*), тождество имен – принципу тождества неразличимых (*пошлость – ум глупца*). Например, К. Берка пишет, что в идентифицирующих предложениях «речь идет о тождественности различных выражений в отношении одного и того же предмета объективной действительности, который только обозначен различным образом» [3, с. 171]. Поэтому для описания ПТ существенно отличать, прежде всего, **способ обозначения** в них отождествляемого предмета. К. Берка, таким образом, как и многие другие логики, видел существо ПТ в том, что они устанавливают **однореферентность** языковых выражений, их семантическую эквивалентность, составляя предпосылку для их взаимозамены. ПТ в таком их понимании имеют метаязыковой характер.

Лингвисты, напротив, чаще видели смысл ПТ в утверждении идентичности **объектов**. И. Беллерт, в частности, определяет их как сообщения о том, что «предмет, к которому относится один языковой индекс, тождественен предмету, к которому относится другой языковой индекс» [1, с. 302].

Несмотря на различные подходы к определению сущности ПТ, обе описанные интерпретации объективны. Они характеризуют семантические разновидности ПТ, различающиеся **природой идентифицируемого объекта**.

**Цель** данной статьи – опираясь на основные положения работ Н. Д. Арутюновой [1; 2], специально выделившей этот тип предложений, а также других авторов, исследовавших отдельные разновидности ПТ или рассматривающих проблемы, связанные с этим типом предложений [3; 4; 5; 6], выявить специфику семантической организации основных типов ПТ.

**Первый тип** ПТ устанавливает эквивалентность **имен** как элементов кода по их способности к денотации (так называемое **семантическое** тождество). Подобные сообщения уместны в том случае, когда в языке употребляется, по крайней мере, два **однореферентных имени**, которые носят **метаязыковой** характер. Выбор номинаций, между которыми устанавливается тождество, непосредственно связан с **целью высказывания**. Иначе говоря, предметом сообщения являются сами эти номинации – имена собственные и их эквиваленты. Высказывания этого типа Н. Д. Арутюнова предложила называть предложениями **номинативного** тождества [1, с. 302].

**Второй тип** устанавливает тождество **предмета** самому себе (так называемое

онтологическое тождество). Такие сообщения употребительны тогда, когда возникают сомнения относительно идентичности **объектов**, участвующих в разных положениях дел (*Вы и есть тот самый наглец, который говорил со мной по телефону*), и которые касаются не употребления языка, а самой **предметной реальности**. Выбор способов обозначения предмета зависит от **прагматических** факторов – осведомленности собеседников, присутствия – отсутствия идентифицируемого объекта и т. п. При этом сам объект идентификации может в принципе обозначаться любым способом, пригодным для его идентификации адресатом речи. Такого рода утверждения ситуативно связаны. Высказывания этого типа Н. Д. Арутюнова называет предложениями **денотативного** тождества [1, с. 303].

Цель **третьего типа** – установить тождество имен, но не относительно предмета (денотата), а относительно определенного понятия (сигнификата). Такие ПТ, опираясь на терминологию Н. Д. Арутюновой, будем называть предложениями **сигнификативного тождества** [1, с. 305].

Отличительной особенностью ПТ является тот факт, что **референция** подобных суждений определяется в основном по шкале «конкретность / неконкретность», что связано с общей спецификой значения тождества. Об актуальной / неактуальной референции в рамках ПТ можно говорить лишь применительно к предложениям денотативного тождества типа: *Сегодня весь день проказничает мой брат* (референция субъекта конкретная, референция предиката актуальная), а также к таким конструкциям предложений сигнификативного тождества, как: *Скептицизм – это всегда скептицизм*, где наречие указывает на «вневременность» распространения определенной характеристики.

Итак, **денотативное** (онтологическое) тождество объектов состоит в том, что на понятийном (сигнификативном) уровне объекты не являются ни идентичными, ни тождественными (*брат – подлец*). Фактически такое тождество выходит за пределы собственно лингвистики, обнаруживает себя в большом текстовом материале, проявляется в разного рода синтаксических структурах (в том числе и сложных), ядром которых являются отношения: **Х остается Х** как объект реальной действительности, но ситуация выявляет те его свойства, которые позволяют сказать, что **Х – это У**. В основе такого положения дел лежит, в частности, многофункциональность антропонимов: один и тот же объект является отцом, учителем, дядей, соседом и может быть узнан как *лгун, обжора, подлец, негодяй*. Об этом писала Н. Д. Арутюнова, отмечая, что подобные лексемы «используются не столько для идентификации предмета речи, сколько для того, чтобы дать о референте некоторую информацию или выразить к нему свое отношение, чтобы обозначить или обозвать» [2, с. 62].

В предложениях **сигнификативного** тождества отношения между элементами тождества устанавливаются по отношению к **сигнификату**, к **понятию**, по отношениям между сигнификатами.

Раскрывая этот тезис, можно сказать, что это высказывания **двуименные** по отношению к одному понятию, удовлетворяющие требованию **семантической однородности**. Предметом соотношения, сообщения в этом случае являются сами эти

**номинации, а не реальность.** Н. Д. Арутюнова пользуется также термином «**кодвое** (выделено нами – М. М.) тождество» [1, с. 302], имея, вероятно, в виду антиномию текст – код (как именование). Есть еще один термин, упоминавшийся выше, – **неразличимость**, то есть смысловое равенство, в отличие от индивидуализации компонентов высказываний денотативного тождества.

Подобно тому как предложения, образуемые конкретными именами, способны выражать либо тождество имен, либо тождество самих референтов, предложения, образуемые **предикатными словами** (нежесткими десигнаторами), также могут относиться к двум аспектам одного явления. В рамках сигнификативного тождества они могут обозначать либо кодвое (семантическое) тождество двух **слов** относительно обозначаемого ими понятия, либо идентичность самих этих **понятий**. В первом случае предложения устанавливают отношения **синонимии**, то есть **функциональное тождество: смелый – это то же самое, что храбрый; смельчак – это то же самое, что храбрец; смелость – это то же самое, что храбрость; лениться – это все равно, что лодырничать**. Предполагается, что в данном случае значение второго имени известно адресату и сообщается, что первый член ПТ обозначает то же понятие. Здесь позицию первого члена занимает неизвестная величина, а второй член, напротив, содержит информацию, известную собеседнику. Такие высказывания имеют **экспликативный** характер.

Вторая обозначенная разновидность предложений, в основе которых лежит идентичность самих понятий, по своей внутренней сути совпадает с первой разновидностью, поскольку в основе понятия лежит сигнификат. Это обстоятельство послужило основанием для объединения предложений, обозначающих тождество имен по отношению к обозначаемому или отвлеченному понятию, и предложений, обозначающих тождество понятий, в одну семантическую разновидность ПТ, а именно – предложения **сигнификативного тождества**.

Отличие предложений сигнификативного тождества, то есть предложений, констатирующих равнообъемность понятий, от предложений о тождестве денотатов объясняется и тем, что сигнификаты слов, не будучи предметной реальностью, не могут быть идентифицированы дейксисом, то есть **прямым указанием**. Они неотделимы от выражающих их слов, благодаря которым они закреплены в человеческой памяти.

Подводя итог описанию семантической организации различных типов предложений тождества, можно отметить, что различия между денотативным и сигнификативным тождествами заключается в **природе** идентифицирующего объекта: для предложений денотативного тождества – это **реально** существующий объект (денотат); для предложений сигнификативного тождества – это **понятие** (сигнификат).

Литература:

1. Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл. – М., 1976.
2. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. – М., 1998.
3. Блох М. Я. Проблема тождества предложения в свете соотношения понятий синтаксиса, семантики и информации // Вопросы языкознания. – 1977. – № 3.

4. *Вайс Д.* Высказывания тождества в русском языке: Пер. с нем. // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. – Вып. XV.
5. *Падучева Е. В.* Выражение тождества упоминаемых объектов как одна из проблем синтеза языкового текста // III Всесоюзная конференция по информационно-поисковым системам и автоматизированной обработке научно-технической информации. – М., 1967.
6. *Падучева Е. В.* Предложения тождества: семантика и коммуникативная структура // Язык и логическая теория. – М., 1987.

УДК 001:1

Толмачев Н. Г.

## ГИПОТЕЗА БИ-ВЕЩЕСТВА И ЕЕ НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ ОСНОВНЫМ ЗАКОНАМ ДИАЛЕКТИКИ

*Для з'ясування природи й властивостей виявленої останнім часом так званої «темної матерії» запропоновано нову гіпотезу бі-речовини, що складається з енергетичної єдності баріонних і тахіонних квантів. У статті обґрунтовано несуперечливість цієї гіпотези основним законам діалектики. Показано, що така природна субстанція і є матеріальним носієм цих законів.*

*For finding-out of the nature and properties of recently found out so-called «the dark substance», the new hypothesis of B-substance consisting of energy unity of baryon and tachyon quanta is offered. In this article consistency of this hypothesis to organic laws of dialectics is proved. It is shown, that such natural substance is the material carrier of these laws.*

В начале XXI века произошло весьма важное событие: в феврале 2003 года появились на свет знаменитые «Карты Уилкинсона» как этапное явление в современном естествознании [1]. Эти карты получены на основе обработки материалов космического зонда Microwave Anisotropy Probe (MAP) по оценке распределения температуры остаточного космического излучения во всем пространстве Вселенной.

С помощью этих карт окончательно установлено, что пространство Вселенной геометрически плоское. Доказано также, что масса Вселенной состоит на 4 % из массы обычного барионного вещества и на 26 % из так называемой «темной массы», природа которой до сих пор неизвестна (рис. 1). На остальные 70 % приходится так называемая «темная энергия» тоже неизвестной природы.

Проблема «темной массы» интересует не только космологов и физиков [2; 3]. Ее открытие может существенным образом сказаться и на развитии философии [4; 5; 6; 7]. Так, например, профессор Бернард Садулейт, директор Центра астрофизических исследований частиц Калифорнийского университета в Беркли, писал в своей статье, вышедшей в «Нью-Йорк Таймс»: «Это продолжение мировоззренческой революции Коперника. Теперь мы уже не только не в центре Вселенной, но и состоим из особого вещества, которое является лишь небольшой добавкой к основному компоненту Вселенной». Открытие «темной массы» и «темной энергии» поставило естественников в тупик, выход из которого начали искать целый ряд лабораторий и ученых во всем мире.

Целью этой статьи является анализ одного из направлений, позволяющих оценить свойства «темной массы». Таковым является гипотеза би-вещества [8], построенная на гипотезе энергетического единства барионного и тахионного квантов (рис. 1), идентифицирующих соответственно «светящееся» (наблюдаемое) вещество и



пока ненаблюдаемую «темную массу» – тахионное вещество.

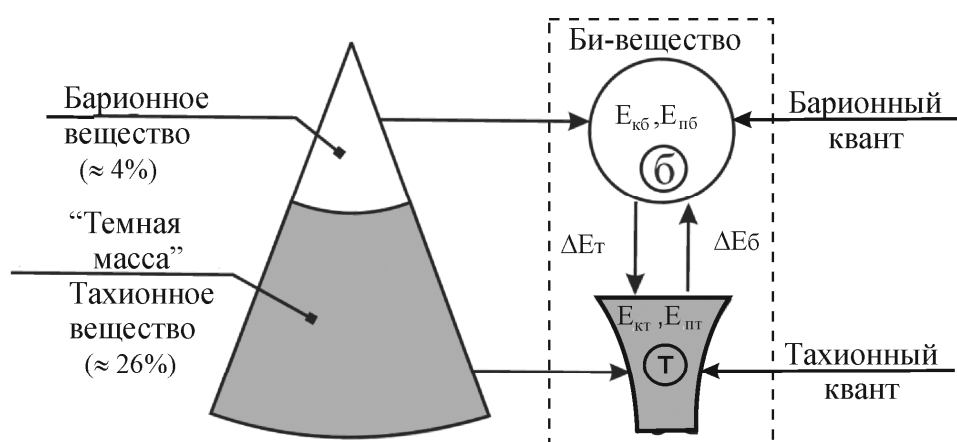


Рис. 1. Модель взаимодействия барионного (б) и тахионного (т) квантов:

$E_{кi}, E_{пi}$  – кинетическая и потенциальная энергии квантов;  $\Delta E_i$  – работы, затрачиваемые на взаимодействие

На основе этой гипотезы сформулированы энергетические модели измерения физических параметров в обоих квантах и предложен метод численного определения свойств и физических параметров би-вещества, в том числе и его тахионной части.

Использование такой гипотезы, а также основных законов классической механики и первых двух начал термодинамики позволило получить модели измерения физических параметров би-вещества (табл. 1).

Таблица 1

**Энергетические модели измерения некоторых свойств и параметров би-вещества**

| Основные параметры квантов                      | Энергетические модели измерения                                                                                                                                                                             | Численные значения                                                  |
|-------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------|
| 1                                               | 2                                                                                                                                                                                                           | 3                                                                   |
| Массы взаимодействующих квантов, $M, \text{кг}$ | $M_b = \frac{E_{пт}^{1/4} E_{кб}^{3/2} \Delta E_t^{1/2}}{E_{пб}^{3/4} E_{кт}^{1/2} \Delta E_b^{1/2}}$ $M_t = \frac{E_{пб}^{1/4} E_{кб}^{1/2} E_{кт}^{1/2} \Delta E_t^{1/2}}{E_{пт}^{3/4} \Delta E_b^{1/2}}$ | $M_b = 1,1295252 \cdot 10^{-12}$<br>$M_t = 2,786545 \cdot 10^{-41}$ |
| Радиусы взаимодействия квантов, $R, \text{м}$   | $R_b = \frac{E_{пб}^{3/4} E_{пт}^{3/4} \Delta E_t^{3/2}}{E_{кб}^{3/2} E_{кт}^{1/2} \Delta E_t^{1/2}}$                                                                                                       | $R_b = 3,3788074 \cdot 10^{-2}$<br>$R_t = 1,9885362 \cdot 10^{-9}$  |

|                                                      |                                                                                                                                                                                                                            |                                                                           |
|------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
|                                                      | $R_T = \frac{E_{пб}^{3/4} E_{пт}^{3/4} \Delta E_{б}^{1/2} \Delta E_T^{1/2}}{E_{кб}^{3/2} E_{кт}^{1/2}}$                                                                                                                    |                                                                           |
| Времена<br>передачи<br>взаимодействия,<br>$\tau$ , с | $\tau_{б} = \frac{E_{пб}^{3/8} E_{пт}^{7/8} \Delta E_{б}^{5/4}}{E_{кб}^{5/4} E_{кт}^{3/4} \Delta E_T^{1/4}}$<br>$\tau_T = \frac{E_{пб}^{7/8} E_{пт}^{3/8} \Delta E_{б}^{1/4} \Delta E_T^{3/4}}{E_{кб}^{5/4} E_{кт}^{3/4}}$ | $\tau_{б} = 5,7782481 \cdot 10^{-5}$<br>$\tau_T = 1,89703 \cdot 10^{-65}$ |
| Скорости<br>передачи<br>взаимодействия<br>$v$ , м/с  | $v_{б} = \frac{E_{пб}^{3/8} E_{кт}^{1/4} \Delta E_{б}^{1/4}}{E_{пт}^{1/8} E_{кб}^{1/4} \Delta E_T^{1/4}}$<br>$v_{э} = \frac{E_{пэ}^{3/8} E_{ка}^{1/4} \Delta E_{э}^{1/4}}{E_{па}^{1/8} E_{кэ}^{1/4} \Delta E_a^{1/4}}$     | $v_{б} = 5,7782481 \cdot 10^{-5}$<br>$v_T = 1,671146 \cdot 10^{56}$       |

Как видим, впервые такие категории, как масса, расстояние и время, представлены материализованными факторами энергетического взаимодействия барионного и тахионного квантов би-вещества, источником развития в котором служит неравенство энергий, затрачиваемых этими квантами ( $\Delta E_{б} > \Delta E_T$ ) на взаимодействие друг с другом [8]. Это энергетическое несоответствие и является первопричиной вечности движения барионных объектов.

Поскольку полученные результаты вытекают из принятой гипотезы, то, прежде всего, она нуждается в проверке ее непротиворечивости основным положениям теории познания.

Как отмечал А. Головнев, автор «Конечной Вселенной», «любая отрасль науки, как и вся наука, настолько “научна”, насколько много в ней не математики, а – философии. Иначе это фрагментарный, поверхностный, недальновидный взгляд на реальность без главного понимания – на что именно смотришь и зачем» [9].

Одним из важнейших научных направлений в философии является диалектика.

По Гегелю, «диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественные противоположности – при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга... En lisant Hegel...» [10].

Вопрос о тождественных противоположностях до сих пор остается открытым. Так, если обратиться к философским работам В. И. Ленина, то он в качестве диалектических противоположностей приводил ряд примеров: в математике плюс и минус, дифференциал и интеграл; в механике действие и противодействие. Но, как справедливо отмечает А. Головнев, не всякие противоположности диалектические. Например, в каждом нормальном помещении имеются две противоположные стенки, которые никак нельзя причислить к диалектическим противоположностям. Примерно такими противоположностями являются и все ленинские примеры.

Современную трактовку диалектических противоположностей приводит

А. Головнев: «Диалектические противоположности – такие естественно-природные категории, которые в реальности, физически, немислимы по отдельности, а возможны только в некоем, диалектическом, единстве. Диалектическими противоположностями могут служить категории глубоко родственные в том смысле, что они не отторгают одна другую, а только дополняют в этом своеобразном компромиссном единстве» [9].

С позиции такого определения диалектических противоположностей подойдем, прежде всего, к термину «би-вещество» и его содержанию. «Би» (лат. *bi* – двух) в сложных словах указывает на наличие двух предметов, признаков, начал.

Таковыми объектами в би-веществе являются кванты уже наблюдаемого барионного и еще не наблюдаемого тахионного вещества. Эти кванты являются естественно-природными категориями, которые в реальности не могут существовать друг без друга [8], поскольку потенциальная энергия тахионного более чем на семьдесят порядков выше этого же параметра у барионного кванта. А это обстоятельство приводит к ситуации, когда энергетически емкий тахионный квант либо мгновенно присоединяет к себе барионный объект, либо рождает его заново, восстанавливая их энергетическое единство.

Это важное свойство би-вещества, являющееся следствием диалектического единства естественно-природных категорий, таких как барионный и тахионный кванты, приводит к необходимости признания правоты А. Эйнштейна, который утверждал, что «все попытки открыть свойства эфира привели к трудностям и противоречиям. После стольких неудач наступает момент, когда следует совершенно забыть об эфире и постараться больше никогда не упоминать о нем» [11].

С философской точки зрения, Эйнштейн, безусловно, прав. И дело не только в том, что эксперименты доказали отсутствие эфира, а еще и в том, что все исследователи, признающие необходимость его существования, представляют эту субстанцию независимой от наблюдаемой материи, то есть не рассматривают его тождественной противоположностью наблюдаемому веществу. Это явное, недопустимое постулирование эфира как моноструктуры.

Вновь же предложенная субстанция би-вещества действительно состоит из единства естественно-природных противоположностей, противоположных во всем даже по основным категориям: у каждой из них свое пространство ( $R_b$ ,  $R_t$ ) и свое время ( $\tau_b$ ,  $\tau_t$ ).

Таким образом, можно утверждать, что вновь предложенная гипотеза би-вещества отвечает всем требованиям диалектического единства тождественных противоположностей, а значит, эти противоположности могут осмысливаться всей исторически сложившейся системой категорий и диалектики законов, одним из которых является закон единства и борьбы противоположностей.

Как записано в Философском энциклопедическом словаре (ФЭС), единство и борьба противоположностей – один из основных законов диалектики, выражающий источник самодвижения и развития явлений природы и социально-исторической действительности, выступающий и как всеобщий закон познания. Закон единства и борьбы противоположностей в системе материалистической диалектики занимает

центральное место, являясь сутью, «ядром» диалектики.

А. Головнев не только подтверждает ведущую роль закона единства и борьбы противоположностей, но и формулирует методологию его проявления в диалектических процессах: «Диалектика – основополагающий принцип устройства и движения – развития Вселенной, как в целом, так и в каждом её проявлении, заключающийся в том, что всякий естественно-природный процесс в своем саморазвитии целенаправленно проходит путь между асимптотически предельными состояниями своих собственных противоположностей, в каждой промежуточной точке на этом пути составляя их синтетическое “единство”, которое в принципе нестабильно, что и предопределяет(ся) внутреннюю(ей) “борьбу(бой)”, составляя суть саморазвития» [9].

Оценивая свойства би-вещества с позиций этих положений, можно отметить, что его составляющие – барионный и тахионный кванты – являются тождественными противоположностями, которые не могут существовать друг без друга, затрачивая на взаимодействие разные энергии  $\Delta E_b$  и  $\Delta E_t$ , а также поддерживая друг относительно друга строго фиксированные расстояния  $R_b = 3,3388 \cdot 10^{-9}$  м и  $R_t = 1,9885 \cdot 10^{-9}$  м. Сопоставляя физические параметры этих объектов [8], можно говорить о том, что в их свойствах в полной мере отразился закон единства и борьбы противоположностей. Дело в том, что в одной субстанции – би-веществе – объединены две противоположности, затрачивающие на взаимодействие различное количество энергии ( $\Delta E_b \neq \Delta E_t$ ) и находящиеся друг от друга на разных расстояниях ( $R_b \neq R_t$ ).

Неравенство энергий ( $\Delta E_b \neq \Delta E_t$ ) на границе объединения барионного и тахионного квантов в би-веществе создают ту нестабильность, которая, на наш взгляд, и является источником преобразования и вечности движения барионных объектов.

Таким образом, предложенная модель би-вещества полностью адекватна (то есть не противоречит) закону единства и борьбы противоположности, а само би-вещество выступает наиболее полным выразителем этого закона.

Закон перехода количественных изменений в качественные в ФЭС трактуется как один из основных законов материалистической диалектики, согласно которому изменение качества объекта происходит тогда, когда накопление количественных изменений достигает определенного предела.

Очевидно, это не лучшая трактовка закономерности, подпадающей под этот закон. В самом деле, ФЭС формулирует этот закон как описание ситуации с новым качеством, которое, когда его мало, ещё не качество, а когда его количество перевалит за критическое значение, становится самим собой.

Поэтому А. Головнев в работе [9] суть этого закона трактует иначе, а именно: «новое качество» наступает не тогда, когда его накапливается достаточно много, а наоборот, слишком много накапливается «старого качества», когда система уже не в состоянии жить по его законам и скачкообразно, революционно переходит на новую закономерность, хоть поначалу новых качеств не так уж и много.

Оценивая гипотезу би-вещества с позиций такой трактовки закона, можно отметить, что предложенная в данной работе модель образования и преобразования

барионных квантов би-вещества полностью отвечает его трактовке.

Следует подчеркнуть, что объединение квантов в би-веществе, как и «дух» самого закона, и предопределяет некий «компромисс» в таком объединении, обеспечивающий последовательное, постепенное движение – развитие, которое принято называть «эволюцией».

Кроме того, энергетические модели би-вещества содержат в себе условия, при которых неизбежно возникает скачкообразное преобразование свойств барионного кванта. Таким критерием является стремление к нулю потенциальной энергии барионного кванта ( $E_{пб} \rightarrow 0$ ). Именно количественный переход потенциальной энергии барионного кванта через нуль меняет качественный состав его вещества. При этом условии рождаются практически все элементы периодической таблицы химических элементов и даже вещество неземного происхождения с атомными массами  $A > 300$ .

Закон отрицание отрицания также является одним из основных законов диалектики, характеризующим направление процесса развития, единство поступательности и преемственности в развитии, возникновения нового и повторяемости элементов старого. В системе гегелевской диалектики развитие есть возникновение логического противоречия и его снятие; в этом смысле оно есть зарождение внутреннего отрицания предыдущей стадии, а затем и отрицание этого отрицания.

В этом законе подразумевается не сама диалектика, а только её тактика самореализации, которая (по Гегелю) может быть представлена в виде схемы: тезис (исходный момент), антитезис (переход в противоположность, отрицание), синтез противоположностей в новом единстве (снятие, отрицание отрицания).

Таким образом, согласно Гегелю, «триада» самодостаточна: «синтез» «снимает» и «тезис», и «антитезис» [10]. И – все? На этом все прекращается? Ведь все «снято», то есть устранены всякие противоречия, остается один вожделенный «синтез» и что – он на веки вечные? По Гегелю получается, что да, по крайней мере, нет даже такого вопроса.

Учитывая тупиковый характер отмеченной выше «триады», А. Головнев всякую движущуюся систему представляет в виде переменного осциллятора, работу которого и отображает «закон отрицание отрицания». На таком примере ученый по-новому схематизирует реализацию диалектического процесса: «Всякое диалектическое движение-развитие представляет собой колебательный процесс относительно траектории равновесия, на которой он пребывает только в точке пересечения, периодически находясь, в течение одного полупериода, в зоне превалирования одной противоположности, а в течение другого полупериода – в зоне превалирования другой противоположности» [9].

При этом «тезис» в каждом конкретном случае – просто отклонение от нейтральности в любую сторону. Колебательный процесс на пути к «антитезису» наглядно предполагает переход через нейтральность. Вот эта-то точка и есть «синтез». Выходит так, что всякий «синтез» предполагает полный период предшествующей волны, включая полупериоды «тезиса» и «антитезиса».

Проявление этого закона в би-веществе проявляется в периодичности его энергетических циклов, которые, в свою очередь, обусловлены диалектической противоположностью геометрических форм квантов би-вещества. Если барионный квант – это сфера, то есть наиболее консервативная с энергетической точки зрения геометрическая фигура, то тахионный квант – псевдосфера, то есть противоположность сферы, обладающая предельно большой поверхностью энергообмена, уходящей на бесконечность.

Саморазвитие этих противоположных объектов происходит из-за постоянно неуравновешенных энергий, обуславливающих их взаимодействие ( $\Delta E_b \neq \Delta E_t$ ) в виде вечного движущегося «шарика по лейке». В пространственном представлении такое развитие являет собой расходящуюся спираль, которая и выражает классическую интерпретацию гегелевского закона «отрицание отрицания».

Подводя итог адекватности гипотезы би-вещества основным законам диалектики, можно привести высказывание Аристотеля, у которого было свое понимание диалектического подхода к оценке естественно-природных процессов: «Задача состоит в том, чтобы найти такую пару противоположностей, которая в равной мере относилась бы к любым процессам и была бы в полном смысле слова первичной, то есть вытекала бы ни из каких других противоположностей. Из логических соображений следует, что такая пара может быть только одна. Но наряду с этой парой необходимо допустить ещё третье начало – некий, природный субстрат, на который действуют противоположности в ходе любого изменения или возникновения» [13].

Как видим, гипотеза би-вещества в полной мере соответствует замечанию Аристотеля по определению истоков в развитии естественного мира, если под «парой противоположностей» понимать барионный и тахионный кванты, а под «неким природным субстратом» – энергию, их объединяющую.

Гипотеза би-вещества не только качественно, но и количественно подтверждает то, что в парах совершенно одинаковых противоположностей нет идеального диалектического равенства, а их единство базируется на принципе иерархичности, то есть противоположности имеют свои направления структуризации. В горизонтальном измерении барионный и тахионный кванты равноправны, в частности как физические инерциальные системы, а в радиальном – иерархически соподчинены, при этом свойства более общей системы (тахионного кванта) энергетически предпочтительнее подчиненной системы (барионного кванта) [14].

Принцип дуализма, заложенный в гипотезе би-вещества, ещё и тем лучше господствующего в настоящее время в физике монизма, что способен хоть как-то, но рационально объяснить и начала образования вещества, и его движение – саморазвитие, тогда как модель моновещества приводит к тупиковым явлениям в его познании.

В подтверждение вышеприведенным фактам следует привести выдержку из работы А. Головнева: «Все в этом „прекраснейшем из миров“ должно быть гармоничным образом уравновешено... А что, если весь этот Мир устроен так, что видимому, „нашему“, „полумиру“ вещественных („материальных“) образований

соответствует „полумир” „антивещественный”, то есть вакуумный, полевой („эфирный”), которого мы, существа из вещества, не видим и не слышим как раз именно по этой причине? Но о котором проницательные мыслители прошлого, в частности, древнегреческие, высказали много туманных, но интригующих соображений. Кстати, „антивещество” – это, может быть, совсем не „вещество наоборот” (у которого электроны положительные, а ядра отрицательные), а напрямую и есть – вакуум? Не следует ли отсюда, что так называемый „вакуум”, повышенное внимание к которому все больше проявляет научная общественность, это не „ничто”, а „нечто”? И вакуум, выходит, структурирован не хуже, нежели и „материальный мир”? Уравновешенность Мира Вселенной везде и во всем – несомненно, его основополагающий принцип» [9].

Это высказывание А. Головнева получило полное подтверждение при реализации гипотезы би-вещества [8].

Таким образом, гипотеза би-вещества не только не противоречит основным законам диалектики, но и доказывает, что существует естественно-природная субстанция, отвечающая требованиям и каждого отдельного закона, и всем законам диалектики вместе взятым.

Литература:

1. *Ксанфомалити Л.* Темная Вселенная // Наука и жизнь. – 2005. – № 5.
2. *Зельдович Я. Б., Хлопов М. Ю.* Драма идей в познании природы. – М., 1988.
3. *Гинзбург В.* Какие проблемы физики и астрофизики представляются сейчас, на пороге XXI века, особенно важными и интересными. – 1999. – № 12.
4. *Крымский С. Б., Кузнецов В. И.* Мировоззренческие категории в современном естествознании. – К., 1983.
5. *Кочергин А. Н.* Методы и формы познания. – М., 1990.
6. *Марков М. А.* О природе материи. – М., 1979.
7. *Мостапенко А. М.* Концепция вакуума в физике и философии // Природа. – 1984. – № 3.
8. *Толмачев Н. Г.* Би-вещество. Энергетические модели измерения физических параметров. – Х., 2007.  
<http://www.khal.edurdownload/bi-substance.zip>.
9. *Головнев А.* Конечная Вселенная. – К., 2003.
10. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. – М., 1993. – Т. 3.
11. *Эйнштейн А.* Эфир и теория относительности. – М., 1965.
12. *Бёрке У.* Пространство – время, геометрия, космология. – М., 1985.
13. *Аристотель.* Сочинения. – М., 1985. – Т. 3.
14. *Фридман А. А.* Мир как пространство и время. – Изд. 2-е. – М., 1965.

УДК 378

Чекалова Н. Л., Ястремская Т. А., Безгачева А. А.

## К ПРОБЛЕМЕ ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА В НЕЯЗЫКОВОМ ВУЗЕ И СПОСОБАХ ЕЕ РЕШЕНИЯ

*У статті порушено проблему виховного процесу і способу її вирішення у процесі вивчення іноземних мов. Це викликано необхідністю пошуку таких шляхів організації навчального процесу, де б тематичний план поєднувався з виховним. Таке навчання стає можливим, якщо правильно побудувати структуру курсу і структуру мотивації студента, включаючи емоційний фактор в структуру емоцій його особистості.*

*Ключові слова: виховний процес, тематичний план, мотивація.*

*This article shows the problem of educational process and way of solving it in the process of learning of foreign languages. This has been caused by a necessity of finding such ways to organize such learning process where the long-term plan of themes would be combined with educational one. Such kind of training becomes possible if both the structure of course and motivation of student are built correctly including the emotional factor into the structure of emotions of a personality.*

*Key words: educational process, plan of themes, motivation.*

В настоящее время преподаватели «неязыковых вузов» в большей части студенческой аудитории наблюдают отсутствие общей культуры и нарушение нравственных устоев.

Следовательно, актуальной задачей, которая стоит перед высшей школой, является формирование не только образованного, но и духовно-развитого специалиста.

Осмысление позитивной роли культуры в жизни человечества очень важно, потому что культура – это проявление творческого начала в человеческой личности, раскрытие ее возможностей, ее общественной значимости, синтез ее способностей и функций. Культура, формируя духовный облик личности, утверждает ее человеческое призвание творить и преобразовывать мир.

Проблемой нравственности в конце XIX – начале XX века занимался русский философ Владимир Соловьев. «В нравственной философии мы изучаем наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям (и то, что логически с этим связано), то есть нечто бесспорно доступное нашему познанию. Для того чтобы безусловная идея добра могла быть достаточным основанием человеческих действий, необходимо со стороны субъекта соединение достаточной нравственной восприимчивости к ней с достаточным знанием о ней. Нравственная философия как полное знание о добре предполагается при основательной постановке и решении метафизического вопроса (о свободе выбора между добром и злом), а не зависит в своем содержании от решения этого вопроса. Три общие момента нравственности: добродетель (в тесном смысле – как хорошее естественное качество), норма, или правило добрых поступков, и нравственное благо, как их следствие. Два основные



нравственные требования – уважение к человеческому достоинству в себе и справедливости к другим» [5, с. 50–56].

Проблемой нравственного воспитания в XX веке занимался также известный русский религиозный философ и духовный писатель И. А. Ильин. «Человек только тогда правильно воспитан, когда он умеет правильно оценивать свои поступки, предвидеть их последствия, в тихой пристани починить свой “корабль” и взять курс на достойную ревизию своего “я”» [2, с. 130–142].

Образование без воспитания и ложно, и опасно: то, что оно дает, – это всего лишь полуобразование, чванливое, самоуверенное, тщеславное, заносчивое, оно вооружает бездуховность, развязывает в человеке «волка».

Во избежание ложного понимания человеческого достоинства, свойственного современности, необходимо выработать у студентов серьезность мышления, с которого и начинается серьезное отношение к жизни.

Воспитание силы суждения является сутью образования интеллекта. Образованный интеллект – это зрелость суждения и сила суждения. Ему чуждо авторитарное мышление, потому что он живет самостоятельным творческим общением с предметом, который предстоит познавать. Именно поэтому образование есть, прежде всего, воспитание к самостоятельному созерцанию, мышлению и исследованию. Следовательно, личностная полнота суждения – это и есть путь к истинному воспитанию, благоразумию и мудрости.

Воспитание духовной личности связано с воспитанием чувства собственного достоинства.

Чувство собственного достоинства человека – это не самомнение, не самоуверенность, не тщеславие, не честолюбие, не гордость, а предметная уверенность, доведенная до очевидности, до убеждения, до основы личной жизни.

Всякому человеку доступно и достойно внимать зовам совести и чести – и тем утвердить в себе достоинство как основу личной жизни, как верное мерило людей и их поступков, как чувство личного, общественного и политического ранга.

Рассматривая вопрос воспитания духовной личности, необходимо остановиться на самовоспитании. Если нельзя привить к душе юноши познаний, приемлемых только умом, без собственных упражнений, то тем более нельзя направить к совершенству всего духа, ума, сердца и свободы без собственных усилий в устроении себя по идеалу истинного человеческого совершенства, начертанному в христианском учении.

Только сам человек, как существо свободное, самообладающее, во внутренней жизни сокровенное, для наблюдений со стороны мало доступное, может вести внутри себя эту трудную работу самоусовершенствования.

Успехи и недостатки знания в науках проверяются экзаменами, но тайные расположения сердца, но зарождающиеся в глубине души пороки и страсти, которые прорываются наружу уже тогда, когда они трудно исправимы, – ни для кого не видимы.

Поэтому с помощью самонаблюдения необходимо проводить в своем сознании глубокую и ясную черту, разделяющую в душе две стороны, – добрую и худую,

которые нельзя смешивать.

Нельзя верить учению, утверждающему, что наши недостатки и пороки принадлежат нам от самого создания, что человек сотворен с ними, что падения человека, расстроившего его природу, не было. Это ложь наиболее опасная, так как она узаконивает беззакония, освобождает человека от ответственности за преступления и обращает не только личную, но и общественную жизнь в то страшное смешение добра и зла, которое составляло неразрешимую загадку и неисправимое несчастье человечества до христианства.

Воспитание и укрепление в себе силы воли является неотъемлемой частью самовоспитания.

А. И. Ключарев пишет: «Со всевозможной заботливостью воспитывайте и укрепляйте в себе силу воли» [3, с. 10–12].

Слабость воли есть великий недостаток наших современных молодых поколений: им все тяжело, все для них трудно, везде они ищут перемен, облегчения, удобств, неги и покоя, так что и сама жизнь, когда она соединена с трудом и лишениями, становится для них в тягость.

Между тем, опыт говорит, что деятельность, труд, борьба – это и есть истинная жизнь человека, а победа и есть истинная его радость и счастье. В борьбе растет наш дух. Эта борьба, соединенная с торжеством победы, и есть зачаток истинного блаженства нашего духа.

Поэтому всякое дело – великое и малое, умственное, нравственное, житейское, лишь бы оно было честное – с терпением, выдержкою, с некоторым упорством нужно доводить до конца.

Плоды, которыми питается дух наш, состоят главным образом не в том, что он добыл, приобрел, что имеет, хотя бы в виде богатства или почести, а в том, что он сам этого достиг, что он все преодолел, что не изнемог на пути, что он на своем поприще победитель.

Поэтому трудолюбивый земледелец в своем черном труде часто имеет больший нравственный успех, чем высокостоящий, но ленивый и вялый общественный деятель: поэтому и энергичный, ретивый и упорный в деле мальчик имеет больше задатков нравственного успеха, чем взрослый неустойчивый и небрежный человек.

В этом смысле все труды нашей жизни – самые обыденные, неприглядные, смиренные – имеют для нас великое нравственное значение, как школа для воспитания энергии и силы нашего духа.

При проведении занятий по английскому языку студентам предлагается рассмотрение такого единого тематическо-воспитательного комплекса как:

1) совесть; 2) честь; 3) чувство собственного достоинства; 4) самовоспитание; 5) воспитание воли; 6) цели в жизни; 7) духовные потребности; 8) нравственные законы; 9) врожденная нравственность; 10) нравственный авторитет преподавателя; 11) экология семьи; 12) обязанности; 13) патриотизм и интернационализм; 14) национальное воспитание; 15) освоение национальной культуры; 16) знакомство с культурой других наций.

Вышеупомянутый воспитательный комплекс рассчитан на два года обучения

иностранному языку в вузе. Поэтапное рассмотрение этого комплекса на занятиях по английскому языку позволит студентам сформировать свое мировоззрение, выработать верные критерии оценки добра и зла, утвердить в себе нравственные устои и духовно обогатиться.

Культура – основная сфера пересечения интересов личности и общества.

Сколько было потеряно в прошлом возможностей, чтобы воспитательный потенциал культуры был представлен во всем своем художественном богатстве.

Естественное слияние человека с национальной культурой формирует его устойчивый и самобытный внутренний мир.

В национальной культуре заложены основы, объединяющие ее с другими культурами, восходящими к общему роду человеческому, к общечеловеческим истокам и началам.

Именно благодаря ей вырабатываются духовные ориентации и психологические установки членов общества.

Качественное своеобразие национальной культуры, формирующееся на протяжении его исторического развития, приводит к утверждению особенного типа личности. Эти особенности проявляются во взаимодействии человека с окружающим миром – другими людьми.

Освоение национальной культуры означает одновременно и приобщение к культуре других наций.

Знакомство с новой культурой продемонстрирует студентам непреходящие человеческие ценности, созданные другим народом на протяжении их исторического развития, поможет им приобщиться к иной культуре и усвоить при этом духовное богатство, хранимое языком.

Приверженность к культурным корням позволит осознать значимость своей национальной культуры, определить ее миссию и роль в мировом культурном процессе, а также оценить значимость, самобытность других культур.

В результате этого сформируется потребность в общении с культурным миром других наций, утвердится чувство усвоения и сопричастности с их жизнедеятельностью.

Рассмотрение такого широкого спектра вопросов в процессе обучения иностранному языку позволит преподавателю выполнить не только воспитательную, но и образовательную функцию.

Определяющим моментом любой деятельности являются потребности и соответствующие им мотивы.

Формирование потребностей и мотивов может осуществляться несколькими путями.

Нам представляется, что оптимальным путем на начальном этапе обучения в неязыковом вузе являются:

- 1) сочетание личностно-значимых проблем с целью изучения языка;
- 2) построение системы проблемных ситуаций по актуальным темам и проблемам, например, таких как: а) воспитательные; б) культурные; в) молодежные; г) семейные; д) политические; е) экономические;

3) сопоставление различных типов решений: а) эстетических; б) экономических; в) технических; г) дизайна;

3) включение в язык экскурса в историю решения этих содержательных задач требует активных форм обучения.

Итак:

1) ролевые игры (по теме: проведение раундов коммерческих переговоров);

2) защита того или иного механизма, модели или технологическое сопоставление их с зарубежными образцами. Выбор той или иной тематики игр лучше всего осуществлять, по заказам профилирующих кафедр;

3) путешествие по международным выставкам.

Использование единого тематическо-воспитательного комплекса с обращением к общечеловеческим ценностям через включение культурного наследия языка является одним из путей решения проблемы формирования высокообразованного и духовно развитого специалиста.

Литература:

1. Емельяненко Г. А. Экология семьи. – М., 2002.
2. Ильин И. А. Книга надежд и утешений. – М., 2006.
3. Ключарев А. Н. Речь к воспитанникам Сумского реального училища. – Х., 1886.
4. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. – М., 2002.
5. Соловьев В. С. Нравственная философия. – М., 1984.

---

**ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ**

**Більчук Наталя Леонідівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Корогодів Микола Васильович** – кандидат філософських наук, доцент, професор МАУП, завідувач кафедри політології та українознавства Харківського державного технічного університету будівництва й архітектури.

**Корогодова Євгенія Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Матліна Марина Михайлівна** – кандидат філологічних наук, доцент кафедри українознавства Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Омельченко Світлана Миколаївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософських і соціальних наук Харківського торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету.

**Півнева Любов Миколаївна** – доктор політичних наук, професор кафедри політології Харківського національного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди.

**Плахотник Ольга Василівна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Пруденко Яніна Дмитрівна** – аспірант кафедри етики, естетики та культурології філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Сацик Ігор Каленикович** – закінчив аспірантуру на кафедрі етики, естетики та культурології, філософського факультету, Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

**Стеблов Сергій Олександрович** – аспірант кафедри теорії культури і філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна.

**Тимченко Олександр Павлович** – доцент кафедри філософії і культурології Львівської комерційної академії, кандидат філософських наук, доцент.

**Толмачов Микола Григорович** – кандидат технічних наук, науковий співробітник кафедри проектування літаків і вертольотів Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Федотова Олена Володимирівна** – кандидат філософських наук, доцент Харківського національного торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету.

**Чекалова Ніна Леонідівна** – старший викладач кафедри іноземних мов та прикладної лінгвістики Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Чернієнко Володимир Олександрович** – кандидат філософських наук, докторант Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Чмихун Світлана Євгенівна** – асистент кафедри політології та соціології Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Ястремская Тамара Анатоліївна** – доцент кафедри іноземних мов та прикладної лінгвістики Національного аерокосмічного університету імені М. Є. Жуковського.

**Наукове видання**

**Гуманітарний часопис.  
Збірник наукових праць  
2007 № 3**

**Відповідальний за випуск – О.П. Проценко  
Редактор – О.В.Плахоніна  
Технічний редактор і виконавець оригінал-макету –  
І.В.Груздо**

**Адреса редакції – 61070 Харків, вул. Чкалова, 17, ХАІ, гуманітарний факультет  
Тел.: (057) 707 4777. E-mail: [V.Kopylov@khai.edu](mailto:V.Kopylov@khai.edu)**

*Рукописи не повертаються.  
За достовірність інформації, що міститься в опублікованих матеріалах,  
відповідальність несуть автори.  
Передрук можливий у разі посилання на автора і видання.*

**Св. план, 2007**

**Підписано до друку 27.01.2007 Формат видання – 60 x 84 1/8.**

**Папір друкарський. Уч. вид. 7,68 Тираж 100. Зам. 171**

**Національний аерокосмічний університет ім. М.Є. Жуковського  
«Харківський авіаційний інститут»  
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17**

**Видавничий центр «ХАІ»  
61070, Харків-70, вул. Чкалова, 17  
e-mail: [izdat@khai.edu](mailto:izdat@khai.edu)**